دراسات فقهية وأصولية

ف

أبو القاسم علي دوست

الفقه والمصلحة

(الجزء الثاني)

ترجمة: محمود العيداني



الفقه والمصلحة
(الجزء الثاني)

الفقه والمصلحة

(الجزء الثاني)

آية اللّه أبو القاسم علي دوست

ترجمة الدكتور محمود العيداني

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-067-8

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:

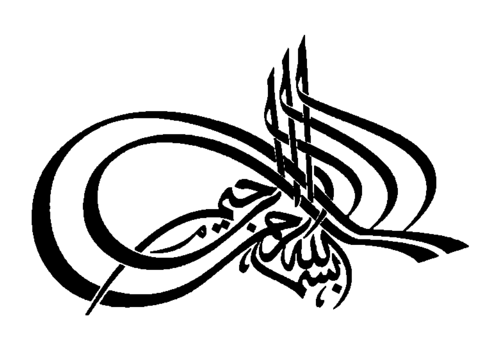


إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة





قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾.

(سورة **الشورى:** ١٣)

وقال أيضًا:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾.

(سورة **الأنفال:** ٢٤).

وقال الإمام علي عليه السلام:

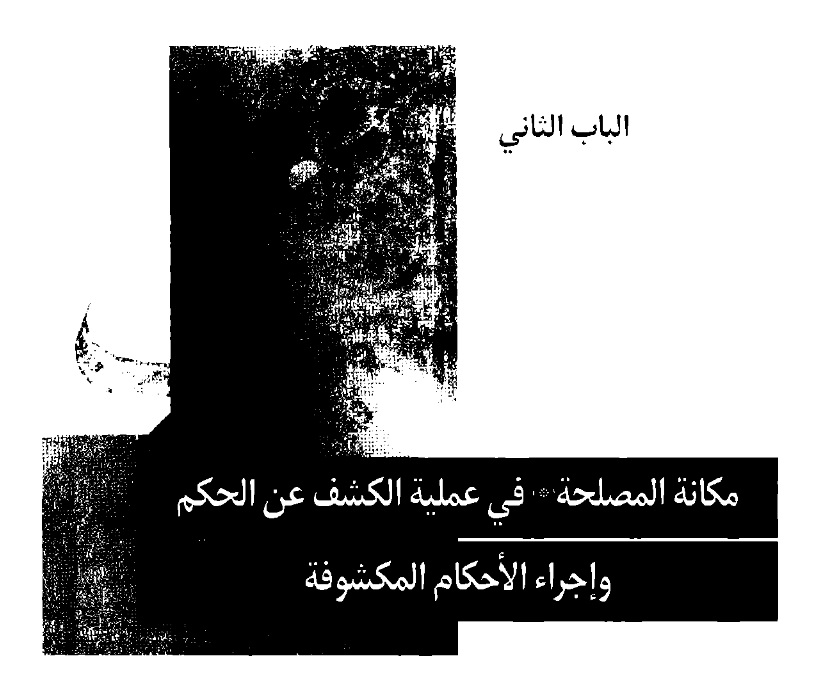
«الشريعةُ صَلاحُ البَرِيةِ».

(**غرر الحكم**، الصفحة ٦٩٨).

إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



الفهرس



الباب الثاني

مكانة المصلحة(*) في عملية الكشف عن الحكم وإجراء الأحكام المكشوفة

(*) (المصلحة) في هذا الفصل ممثل عن مجموعة من المفاهيم من قبيل: المنفعة، دفع المفسدة ورفعها، العدالة.

وبتعبير آخر: المقصود بالمصلحة في هذا البحث ليس مفهومًا خاصًا في مقابل المفاهيم المذكورة. وعليه، فما يترتب على هذا المفهوم إثباتًا أو نفيًا فإنه يترتب على تلك المفاهيم أيضًا.



تكلمنا في الباب الأول من هذه الدراسة على تبعية الأحكام للمصلحة والمفسدة الموجودة في المتعلق، أو تبعية الجعل والاعتبار للمصلحة في التشريع. وقد أدى بنا ذلك البحث - بالإضافة إلى البحث في العلاقة الوثيقة بين الشريعة والمصلحة - إلى بحث آخر هو إمكان فهم وإدراك المصالح والمفاسدِ محل نظر الشارع واهتمامه، فطرحت مسألة (العلاقة بين الفقه وعملية استنباط الأحكام والمصلحة)، فأحلنا البحث في ذلك على الباب الثاني من الدراسة.

وبناءً على ذلك، فإن ما نحن بصدده من بحث في هذا الباب هو بحث توصيفي من جهة؛ كونه بحثًا في مكانة المصلحة كمستند من مستندات عملية الاستنباط من وجهة نظر المذاهب الفقهية المختلفة (الإمامية وغيرهم)، كما أنه بحث تحليلي من جهة أخرى؛ كونه بحثًا في المكانة الحقيقية للمصلحة في عملية الاستنباط بغض النظر عن موقف المذاهب الفقهية سابقة الذكر في هذا المجال.

هذا كله بالنسبة إلى الفصل الأول من هذا الباب.

وأما الفصل الثاني، فقد خصصناه للبحث في مسألة أخرى لا بد من طرحها في هذا الباب من الدراسة، وهي مسألة مكانة المصلحة ودورها في إجراء الأحكام الشرعية المكشوفة وتطبيقها.

وفي هذا السياق، لا بد من التطرق إلى البحث في جملة من المسائل، من قبيل: أصل قضية لزوم أو عدم لزوم ملاحظة المصلحة وأخذها بنظر الاعتبار في



عملية إجراء الأحكام المستنبطة[1]، مباني المسألة، الأدلة المطروحة بالنسبة إلى تلك المسألة، الضوابط والمعايير التي لا بد من اتباعها في لحاظ المصلحة في ما لو توصلنا إلى نتيجة لزومه في هذا المجال، طرق وأساليب الكشف عن المصلحة ومقاصد الشارع، ترتيب المصالح ومراحلها، الجهة أو الجهات المسؤولة عن تشخيص ذلك.

هذا كله سوف يتم التعرض له في هذا الفصل الثاني من هذا الباب من الدراسة إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) البحث في لزوم أو عدم لزوم ملاحظة المصلحة في عملية إجراء الحكم المكشوف وحدود ذلك وشرائطه، يرجع في الواقع إلى مسألة لزوم أو عدم لزوم ملاحظة المصلحة في عملية الاستنباط والكشف عن الحكم الشرعي، ولكن في طول عملية استنباط أخرى وقعت في مرحلة متقدمة سابقة. فمثلًا: كلما استنبط الفقيه حكم مسألة ما طبق المدارك والمصادر المتوفرة في تلك المسألة (عملية الاستنباط الأولى)، ثم أخذ - في عملية إجراء وتطبيق ذلك الحكم المستنبط - تزاحم الأحكام والمصالح بنظر الاعتبار ليشخص الأهم والمهم، فهو - في الواقع - يحاول الكشف عن حكم في طول الحكم الأول، وهذه هي عملية الاستنباط الثانية، التي يتم الكشف فيها بملاحظة المصلحة أيضًا.
بناءً على ذلك، كان من اللازم عدم الفصل والتفكيك بين مباحث الفصل الثاني من هذا الباب من الدراسة ومباحث الفصل الأول، إلا أن الذي دعانا إلى ما نراه في المقام من التفكيك، هو الطريقة التي اعتادها الفقهاء والأصوليون في هذا المجال وأكدوا عليها. الأمر الذي سيأتي مزيد بيان له وتفصيل بداية الفصل الثاني من هذا الباب إن شاء اللّه تعالى.

الفصل الأول:

مكانة المصلحة في عملية الكشف عن الحكم من وجهة نظر المذاهب الفقهية[1]

قبل الكلام في مكانة المصلحة في الفقه وعرض ما في المسألة من نظريات وما اعتمدت عليه تلك النظريات من أدلة ومبان، نشعر بأن من الضروري التعرض إلى بيان دقيق لمحل البحث والكلام ليتجلى نقاط الاشتراك والاختلاف في المسألة، فلا تتداخل البحوث مع بعضها فتختلط الأوراق، ولا تذهب الجهود والأوقات سدًى في غير محلها. ومن هذا المنطلق نقول:

الكلام في مكانة المصلحة ودورها في الفقه وعملية الاستنباط يختلف من حيث المحور عما سبق التعرض إليه في الباب الأول من هذه الدراسة، كما أنه يختلف من هذه الحيثية أيضًا مع ما سيتم التعرض له في الفصل الثاني من هذا الباب من الدراسة.

أما ما سبق التعرض إليه في الباب الأول من هذه الدراسة، فإنما كان كلامًا حول مكانة المصلحة من عملية تشريع الأحكام وتبعية تلك الأحكام للمصلحة (الشريعة والمصلحة)، وكان المقصود هناك أن الشارع المقدس قد أخذ المصالح بنظر الاعتبار في جعله للأحكام وتشريعها.

وأما بالنسبة إلى ما سيتم التعرض له في الفصل الثاني من هذا الباب من الدراسة، فإنما هو البحث في لزوم أو عدم لزوم لحاظ المصلحة في مقام امتثال

---

(١) مضى في مقدمة الدراسة تحت عنوان: (المصلحة عند المذاهب الفقهية المختلفة) بعض إشارة إلى مكانة (المصلحة) وموقعها عند المذاهب الفقهية المعروفة بدون إبداء الموقف الذي يقتضيه التحقيق منها. الأمر الذي أحلناه حينذاك على هذا الباب من الدراسة.



وإجراء الأحكام المكشوفة والمستنبطة. حيث يكون المقصود من ذلك اللحاظ هو ما يتفق أحيانًا من اجتماع المصالح أو المفاسد مع بعضها البعض، أو اجتماع المصلحة مع المفسدة في موضوع واحد مما يؤدي إلى نوع من التدافع بين الملاكات والتزاحم بين الأحكام، فيقوم المسؤول عن عملية الاستنباط بتلك العملية على أساس المعايير اللازم إجراؤها في مثل تلك الحالات، فيشخص الأهم والمهم، فيقدم الأول على الثاني مستفيدًا من عنصر المصلحة مرةً أخرى، فيفتي أو يحكم على ذلك الأساس، ثم - وفي نهاية المطاف - يقوم بإجراء الحكم وتطبيقه على ذلك الأساس.

وأما ما نروم الكلام فيه في هذا الفصل الأول من هذا الباب فليس واحدًا من تلكما المحورَين[1]. بل هو (ملاحظة المصلحة وأخذها بنظر الاعتبار في عملية استنباط واستخراج الحكم الشرعي)، بحيث يقوم الفقيه بالإفتاء بناءً على المصلحة، والعدالة، والمنع من المفسدة، أو رفع الموجود منها، شأن المصلحة وما كانت ممثلًا عنه في ذلك شأن سائر أدلة الاستنباط ومداركه من القرآن والحديث والإجماع والعقل.

فمن باب المثال: يفتي البعض بفتوى ما في موارد متعددة اعتمادًا على صرف كون تلك الفتوى مقتضى الحاجة والمصلحة أو ما كان أهم منها، موارد من قبيل: جواز بيع السلم، جواز عقد الاستصناع، ضمان الأجير المشترك لما يتلف بيده، جواز قصاص مجموعة لقتلهم شخصًا واحدًا، جواز أو وجوب قتل مسلم أو مجموعة من المسلمين في حالة تترّس الكفار بهم في الحرب، مع اعتراف ذلك البعض بأن مقتضى الموردَين الأولَين هو الفساد بمقتضى أصالته الجارية في المعاملات، وبأن مقتضى

---

(١) أخذ ما ذكر بنظر الاعتبار يقطع الطريق أمام الكثير من الخلط في المقام. فمثلاً: طرح البعض في مقالة بعنوان: «المصالح المرسلة وإمكان حجيتها» (محمد علي التسخيري، فصلية **فقه أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، العدد ٣٩ و٤٠، خريف وشتاء ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحات ٩٧ إلى ١٠٨) مسألة ماهية المصالح المرسلة وحجيتها أو عدم حجيتها، مؤكدًا في النتيجة على حجيتها كمستند للحاكم والولي الفقيه (مقام الامتثال). في حين أن محور البحث والأخذ والرد في (المصالح المرسلة) هو اعتمادها مستندًا من مستندات عملية الاستنباط بدون التوجه إلى كون المستنبط حاكمًا مبسوط اليد أو عدم كونه كذلك.

ومن هنا، فإنه على فرض قبول ما انتهى إليه الكاتب هناك، فإنه خال مما يمكن أن يكون مستندًا يمكن الدفاع عنه. وسوف نتعرض إلى صحة وسقم تلك النتيجة في الفصل الثاني من هذا القسم.



قاعدة عدم ضمان الأمين هو عدم الضمان في المورد الثالث، وبعدم دليل على الجواز في الموردَين الأخيرَين، لكن المصلحة - كما يدعي هذا البعض - اقتضت ذلك.[1]

يقول محمد الغزالي بخصوص المورد الأخير:

«أما الواقع في رتبة الضرورات [من المصالح والمقاصد] فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله: إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضًا.

فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعًا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة، علم بالضرورة كونها مقصود الشرع»[2].

وما يمكن أن يلاحظ على هذه الكلمات، هو اعتماد الفقيه في عملية استباط الحكم الشرعي على مصلحة من المصالح محل اهتمام الشارع ومقصد من مقاصده وإن لم يدل على الحكم في المسألة أي آية أو رواية أو إجماع[3].

---

(١) راجع: مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحات ١٥٧ إلى ١٦٥.

(٢) **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٠. ولقد كان من الأفضل للغزالي أن يستند في ما ذهب إليه من جواز قتل المسلمين المتترس بهم إلى المصلحة الموجودة في قطع دابر الفتنة، وليكون الديـن كلـه لله، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، (**الأنفال**: ٣٩). وإلا، فإن (تقليل قتل المسلمين) لا يمكن أن يكون تامًّا كاملًا في الإفتاء بما ذهب إليه من القتل، ومن هنا لم يجز قتل من نعلم أنه لو لم يقتل فسوف يكون باعثًا على قتل عدد من المسلمين مع أن في قتله تقليلًا من قتلهم.

(٣) وإن كان هناك دليل على اعتبار المصلحة أو المقصد المستند إليه في عملية الاستنباط بل ضرورته. يقول في **المستصفى** في سياق الكلام المنقول عنه في المتن: «وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل =

وسوف نتعرض إلى المسائل محل البحث والدراسة في هذا الفصل ضمن مبحثَين مستقلَّين:

المبحث الأول: مكانة المصلحة كمستند للاستنباط عند المذاهب الفقهية لأهل السنة

البحث والتقصي في كتب أهل السنة الفقهية والأصولية يشير - وبوضوح - إلى أن هؤلاء لا يقولون باعتماد المصلحة لوحدها مستندًا من مستندات استنباط الحكم الشرعي.

ومع تتبعنا الواسع لما كتبه أهل السنة في ما يرتبط بهذا المجال، فإننا لم نجد ولو فقيهًا واحدًا يفتي اعتمادًا على صرف وجود المصلحة بدون ملاحظة القيود التي سنشير إليها في ما سيأتي.

نعم، قد يتفق ذلك ممن لا خبرة ولا علم له بموازين ومعايير الاجتهاد المجمع عليها عند المتخصصين! إلا أنه خارج تخصصًا كما يقولون.

وما وصل إلينا من كتابات أهل السنة بالنسبة إلى الاستفادة من المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط هو ما يرتبط بالاستفادة منها في قوالب أخرى، من قبيل: القياس، العقل، العرف، سدّ الذرائع، الاستحسان والاستصلاح (المصالح المرسلة) الذي يمثل القسم الأكبر من تلك القوالب، كل ذلك طبعًا طبق قيود خاصة تذكر في مجالها.

وقد كنا قد تحدثنا عن الاستخدام الاستقلالي للمصلحة في أكثر القوالب السابقة، وأما بالنسبة إلى قالب سد الذائع فقد ذكر فيه:

= هذا المقصود بهذا الطريق (وهو قتل من لم يذنب) غريب لم يشهد له أصل معين. فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين». ثم ذكر بعد ذلك مباشرةً قوله: «وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية». ثم استعرض بعض الأمثلة التي افتقدت واحدًا من الأوصاف الثلاثة السابقة التي لا يجوز فيها الركون إلى محض المصلحة في عملية الاستنباط. المصدر السابق. (المترجم).



«هذه [سدّ الذرائع] هي المصلحة المرسلة. أما سدّ الذرائع فمعناه: دفع الوسائل التي تؤدّي إلى المفاسد، والأخذ بالوسائل التي تؤدّي إلى المصالح»[1].

كما أننا نقلنا سابقًا عن بعضهم ما ذكر من أنه مع أن الآية الخامسة من سورة **المائدة**[2] دالة على جواز زواج المسلم من الكافرة الكتابية، إلا أن الساسة المعروفين، وأصحاب المواقع الرفيعة الحساسة من المسلمين يجب أن لا يتزوجوا من الكتابيات وإن كان ذلك جائزًا لغيرهم؛ خوفًا من إيجاد الأرضية للفساد من تأثيرهن عليهم بما يسيء إلى المصلحة العامة. فالمصلحة في المنع من هكذا زواج[3].

وأما بالنسبة إلى الاستخدام الاستقلالي للمصلحة في قالب الاستحسان، فقد مضى بعض ما يرتبط به حين الكلام على تعريف الاستحسان. وقد بينا هناك أن البعض قد عرّف الاستحسان بأنه: «الالتفات إلى المصلحة والعدل في الاستنباط»[4]. والبعض الآخر بأنه: «عدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس»[5]. أو بأنه: «استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي»[6].

كما أننا بينا في نهاية المطاف أن الاستحسان ليس هو إلا: «الخروج عن مقتضى القاعدة والدليل العام بملاحظة المصلحة واعتبار وذوق المستنبط».

---

(١) محمد أبو زهرة، مصدر سابق، الصفحة ٢١٠.
ونص الموجود في كتاب **الجريمة** لأبي زهرة في الصفحة عينها هو: «سدّ الذرائع: هذه هي المصلحة المرسلة التي اعتبرها مالك وأحمد أصلًا من أصول استنباط الفقه الإسلامي. أما سدّ الذرائع فمعناه: دفع الوسائل التي تؤدّي إلى المفاسد والأخذ بالوسائل التي تؤدّي إلى المصالح. ومؤدى هذا الأصل أن وسيلة المحرم تكون حرامًا، ووسيلة الواجب تكون واجبةً...». (المترجم).

(٢) ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ **المائدة** (٥).

(٣) محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٣٨ و٢٣٩.

(٤) راجع: محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٦١.

(٥) راجع: مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٦) المصدر السابق.



وما نحن بصدده الآن، هو البحث في الاستخدام الاستقلالي للمصلحة في قالب الاستصلاح (المصالح المرسلة، الاستدلال المرسل) ؛ فإن الموقف من هذه المسألة هو الذي يعين مصير البحث في ما نحن فيه من استخدام المصلحة في عملية الاستنباط بصورة عامة مطلقة؛ إذ ليس الكلام من قبيل أن نقول - مثلًا- بأن الاستخدام الاستقلالي للمصلحة في قالب الاستصلاح باطل ولكنه صحيح في قالب الاستحسان أو العرف لصرف كونه مصلحة أو بالعكس، فيكون صحيحًا في قالب الاستصلاح وباطلًا في قالب الاستحسان والعرف!

وبهذا يتضح ضرورة تفصيل الكلام وضمن مطالب متعددة في مكانة الاستصلاح عند المذاهب الفقهية المختلفة وما أقامته تلك المذاهب دليلًا على موقفها في هذا المجال.

المطلب الأول: الاستصلاح في أقوال فقهاء ومذاهب أهل السنة

الاستصلاح - بالتعريف الذي مر معنا في الباب الأول[١]- حجة عند المالكية والحنفية والحنابلة، وقد نسب إنكار حجيته إلى الشافعية والظاهرية[٢].

كما نسب البعض التوقف في هذا المجال إلى الجويني والغزالي من الشافعية فلم يذكرا في من أنكره منهم[٣]، بل أصر البعض على رد نسبة الإنكار ذاكرًا شواهد كثيرة جدًّا على ذلك بحيث يعم الوفاق في هذه المسألة (العمل بالاستصلاح) بين رؤساء المذاهب الأربعة المعروفة[٤].

وقد حاول بعض الكتاب المعاصرين تصوير نوع من الوفاق وعدم النزاع في هذا المجال قائلًا:

---

(١) وقد أسلفنا هناك أن (الاستصلاح): (استنباط الحكم على أساس المصلحة) بدون أن يكون هناك دليل معين على اعتبار أو رد تلك المصلحة في الشريعة. من اللازم طبعًا أن يكون جنس تلك المصلحة قد اعتبر من قبل الشارع بالتفصيل الذي مضى معنا هناك.

(٢) وهبة الزحيلي، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحة ٢١٧.

(٤) مصطفى ديب البغا، مصدر سابق، الصفحات ٤٤ إلى ٥٣.



«ما تقتضيه أدلة المانعين من الحجية هو رد (المصالح الغريبة). المصالح التي لا يعلم قبول لها أو رد من قبل الشارع بأي نحو من الأنحاء. ويبعد أن يكون نظر المانعين والمخالفين إلى المصالح (القريبة) والموافقة للمقاصد الكلية للشارع (التي هي نظر الموافقين)»[1].

وفي مقام تأييد ما جاء على لسان الكاتب المذكور يمكن أن نقول:

مع الالتفات إلى ما وقع في تعريف الاستصلاح من اختلاف، والذي أشرنا إلى بعضه في الباب الأول من هذه الدراسة، فإنه لا يمكن أن نضع إصبعنا على نقطة واحدة لندعي أنها محل كلام الجميع قطعًا في هذا المجال، بحيث وصلت الحالة إلى أن بعض ما يبرزه الموافقون لحجية الاستصلاح لا يدع أي مجال للشك في أنه من جملة المخالفين لا الموافقين!

إلا أنه من جهة ثانية، لا يمكن أيضًا أن ندعي الوفاق في المسألة وعدم أي خلاف حقيقي فيها. الأمر الذي تقره مطالعة كتب أهل السنة فقهًا وأصولًا في المقام.

وعلى كل حال، فإنه لا بد من تعيين محور لتدور حوله كلمات الجميع وتنتظم فيمكن اتخاذ موقف فني صحيح منها، علمًا أننا سنقتصر هنا على ما تقتضي الضرورة بحثه والتعرض له معتمدين في الباقي على المطولات المكتوبة في هذا المجال، وهذا المحور هو ما ذكرناه سابقًا تعريفًا للاستصلاح.

---

(١) محمد أحمد بو ركاب، مصدر سابق، الصفحة ١١٨.

وقال بعضهم في هذا المجال، وبعد ذكره لجملة الأدلة المعروفة بين المذاهب الأربعة منها: الاستحسان والمصالح المرسلة: «والتحقيق: إن كل الأدلة المذكورة أخذ بها أصحاب المذاهب الأربعة من وجه، وتوسع في بعضها البعض دون البعض». راجع: الدكتور سعد الدين مسعد هلالي، **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، الصفحة ٢٦. وقد سبق هؤلاء المعاصرين إلى ذلك بعض القدماء، فهذا الشوكاني يقول في **إرشاد الفحول** بعد نقله لما ادعاه البعض من انفراد المالكية بالقول بالمصالح المرسلة: «وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك». راجع: **إرشاد الفحول**، الصفحة ٢١٨. (المترجم).



المطلب الثاني: الاستخدام الاستقلالي للاستصلاح: أدلة الموافقين والمخالفين والموقف منها

أ- أدلة الموافقين

ذكر الموافقون للاستخدام الاستقلالي للاستصلاح في عملية الاستنباط والكشف عن الحكم الشرعي مجموعةً من الأدلة. فالقرآن، والحديث، وسيرة الأصحاب، والعقل كلها أمور تدل عند هؤلاء على حجية ذلك الاستخدام[1].

أما القرآن، فمن قبيل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾،(سورة **الحشر**: ٢). والآيات الداعية إلى التعقل والتأمل؛ فإن الاستصلاح في الاستنباط واستخراج الأحكام الشرعية من المصاديق البارزة لذلك.

وأما الأحاديث، فهي دالة على نفي الضرر في الشريعة. يقول نجم الدين الطوفي - وهو من المغالين على هذا الصعيد - إشارةً إلى التمسك بروايات لا ضرر في هذا المجال:

«ثم إن قول النبي صلى اللّه عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» يقتضي رعاية المصالح إثباتًا ونفيًا والمفاسد نفياً؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع، لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما»[2].

---

(١) راجع: محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٢٠ إلى ٤٣١. علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، الجزء ٣، الصفحة ١٨٧. مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣. محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحتان: ٢١٦ و٢١٧. محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحات ٣٨٦ إلى ٣٩٢. و....

(٢) نقلاً عن محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٩٠ و٣٩١.

وخلاصة رأي الطوفي بالنسبة إلى المصلحة، هو أن المصلحة أقوى مصادر التشريع، بل هي أقوى من النص والإجماع، وأنه في غير دائرة العبادات والمقدرات تقدم المصلحة على النص والإجماع إذا عارضتهما، حيث يقول: «واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور [حديث لا ضرر ولا ضرار] ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام.. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها =



ثم يقول بعد ذلك:

«وأما معناه، فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعًا، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررًا، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملًا بالدليلَين، وإن لم ننفه به كان تعطيلًا لأحدهما وهو هذا الحديث، ولاشك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»[1].

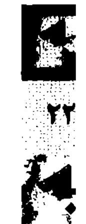
وأما بالنسبة إلى الاستدلال بسيرة الأصحاب، فقد ذكر في هذا المجال:

إن أصحاب رسول اللّه لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارئ، شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، وما وقفوا عن التشريع، لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أن ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، واعتبروه كافيًا لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، وحارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، وقتل الجماعة في الواحد، وعثمان جدد أذانًا ثانيًا لصلاة الجمعة![2].

= ونعمت، وإن اختلفا وتعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها.. وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له.. وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية، وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول.. ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته، لأنا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل النافع». وقد ذكر الطوفي ذلك في رسالته المسماة **برسالة في رعاية المصلحة** طُبعت في مجلة (**رسالة الإسلام**) الصادرة عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، العدد ٥، السنة الثانية. (المترجم).

(١) المصدر السابق. والجملة الأخيرة إشارة إلى القاعدة الأصولية المعروفة: (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح).

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٣٨٩. فخر الدين محمد الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تاجزء ٦، ال فحة ص٢٢٤. و....



وأما الدليل العقلي على حجية الاستصلاح، فقد قرب بتقريبات مختلفة، من جملتها:

التقريب الأول: إن الحوادث التي يصادفها الإنسان في حياته وتتطلب حكمًا شرعيًّا كثيرة غير متناهية، بينما أصول وأدلة الاستنباط محددة متناهية، والمتناهي لا يكفي جوابًا لغير المتناهي. فلا بد من وجود طريق إلى ذلك، وليس ذلك الطريق إلا الاستصلاح والتمسك بالمصالح. المصالح المتوافقة مع سائر أحكام الشرع ومقاصده الكلية، وإن لم تستند إلى أصل و دليل خاص[(١)][(٢)].

التقريب الثاني: إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لأجل مصالح العباد، وهذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي: مما يدرك العقل حسنها، كما أنه يدرك قبح ما نهى عنه، فإذا حدثت واقعة لانص فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من قبل الشارع[(٣)].

التقريب الثالث: إن مراعاة المصلحة والاعتماد عليها في الاستنباط يرجع في الواقع إلى ملاحظة مقاصد الشرع وحفظها، المقاصد التي ثبتت عن طريق القرآن والسنة والإجماع. ولكن، لأن ذلك لم يثبت عن طريق واحد معين مشخص بل عن طريق أدلة شرعية لا حصر لها ومن قرائن وأمارات كثيرة، فإنها سميت بالمصلحة المرسلة، ولو كانت قد حصلت عن طريق وأصل واحد لسميت بالقياس[(٤)].

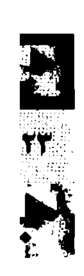
---

(١) المراد من (الخاص) (المعين) في مقابل (غير المعين) لا (الخاص) في مقابل (العام)، فإنه كما أن استناد المصلحة إلى دليل خاص جزئي يخرجها عن كونها مصلحة مرسلة ويخرج التمسك بها عن كونه استصلاحا اصطلاحيا، كذلك استنادها إلى الدليل العام بدون أي فرق في المقام. راجع تفصيل البحث في ما مضى من تعريف (المصالح المرسلة).

(٢) محمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، الصفحة ١٦٩، نقلاً عن مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣. وراجع أيضًا: **مختصر** ابن الحاجب، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٩. (المترجم).

(٣) راجع: محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٨٦ و٣٨٧.

(٤) راجع: محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠.



وقفة نقدية عند أدلة الموافقين

ولا بد من وقفة عند ما ذكر من الأدلة السابقة نرى من خلالها ما يقتضيه التحقيق بالنسبة إليها، فنقول:

أما بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإن ما استدل به من الآيات لا يدل بأي نحو من أنحاء الدلالة الثلاثة (المطابقية، التضمنية، والالتزامية) على المدعى؛ فإنها إنما تدل على لزوم أو حسن الاتعاض والاعتبار والتفكر والتعقل والتأمل وما جرى مجرى ذلك لا أكثر. الأمر الذي لا علاقة له من قريب أو من بعيد بما نحن فيه من الاستفادة من الاستصلاح أو غيره في عملية الاستنباط والاستدلال لا سلبًا ولا إيجابًا.

نعم، مقتضى التعقل والتفكر هو أن يراعي المستنبط ضوابط الاجتهاد فلا يستفيد في تلك العملية إلا مما كان معتبرًا حجةً دون ما لم يكن كذلك.

وبناءً على ذلك، فإن الاستصلاح يجب أن يثبت حجيته في مرحلة سابقة بغير طريق هذه الآيات بعد عدم دلالتها على المدعى كما ذكرنا، ليكون التمسك به ومراعاته مصداقًا لهذه الآيات الكريمة، فيراعى ويؤخذ بنظر الاعتبار شأنه شأن غيره من أدوات الاستنباط وعناصره.

وأما بالنسبة إلى حديث نفي الضرر، فنقول:

تقدم - حين الكلام في التعريف بالمصالح المرسلة والاستصلاح مع شواهد من كتب أهل السنة[١]- أن المصلحة محل الملاحظة في هذَين الاصطلاحَين، هي المصلحة التي لم يقم على اعتبارها أو ردها دليل معين (عام أو خاص)، إلا أن هناك مجموعةً من الأدلة الشرعية توصلنا إلى اليقين أو الظن[٢] بتوافق تلك المصلحة مع المقاصد الكلية للشارع، بحيث يمكن ادعاء أن تلك المصلحة مع أنها جزئية مرسلة لم يقم دليل على اعتبارها، إلا أن أصلها وجنسها قد اعتبر وأمضي من قبله.

---

(١) والشاهد على هذا المدعى هو ما سبق من التقريب الثالث للدليل العقلي المنقول عن الغزالي.

(٢) الجمع بين تعبيرَي: (اليقين) و(الظن) في المقام، من جهة ما وقع بين القائلين بالاستصلاح من خلاف في اعتبار اليقين أو الاكتفاء بالظن بموافقة المصلحة للمقاصد. وقد مر بنا ذلك حين الكلام على مفهوم (المصالح المرسلة) في الباب الأول من هذه الدراسة.



وبناءً على النكتة السابقة التي لا تقبل الرد والإنكار، يتضح ما في استدلال الطوفي ومن لف لفه فيضيق عليه الخناق في المقام، فإن التمسك بحديث (لا ضرر) أو ما جرى مجراه سيخرج المصلحة عن كونها مرسلةً بعد وجود الدليل المعين على الاعتبار وإن كان ذلك الدليل كليًّا كما في المقام، وفي الحقيقة: إن الاستدلال هنا ليس بالمصلحة بل بالحديث والسنة! وهذا ما يوجه تمسك الإمامية بأجمعهم بالحديث مع أنهم متفقون على عدم اعتبار الاستصلاح بلا أن يستلزم ذلك أي تناقض نظري (فكري) أو عملي (اجتهادي) في المقام.

والظاهر - وهو ما ذكرناه سابقًا - أن بعض من أشغل نفسه بالكلام حول الاستصلاح قد خانته الدقة في هذا الوادي فلم يميز بين الجهات في مسيرته.

علاوةً على ذلك، فإن التمسك بحديث (لا ضرر) لا يخلو من بعض مشاكل أخرى، منها:

إن النسبة بين الضرر والمصلحة ليست نسبة التناقض كما ادعى الطوفي، فنفي أحدهما لا يستلزم - على ذلك - إثبات الآخر، ومن هنا قيل: إن حديث نفي الضرر رافع للتكليف لا يمكن بواسطته إثبات تكليف آخر[1].

وأما بالنسبة إلى الاستدلال بالسيرة في المقام، فنقول:

لا ينبغي الريب في أن التمسك بالمصلحة في عملية الاستنباط لم يكن مورد اتفاق جميع الأصحاب بحيث يمكن ادعاء أن الإجماع أو سيرة المسلمين على ذلك، وأما عمل البعض غير المعصوم، فلا اعتبار به![2].

وأما بالنسبة إلى الاستدلال بالدليل العقلي على حجية الاستصلاح، وهو الدليل العمدة في المقام، فنقول:

أما بالنسبة إلى التقريب الأول، فإنه مبتن على فرضَين قبليَّين كلاهما قابل للمناقشة:

---

(١) محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٩٢.

(٢) راجع: المصدر السابق. محمد علي التسخيري، مصدر سابق.



الأول: عدم تناهي الحوادث التي تتطلب حكمًا شرعيًا.

وما يرد على هذا الكلام، هو أن الحوادث التي يصادفها الإنسان ويتعامل معها خلال حياته اليومية وإن كانت غايةً في الكثرة، إلا أن أصولها وأسسها التي تشكل في الواقع موضوع الحكم الشرعي ليست كذلك، بل هي محدودة مشخصة.

فمن باب المثال: هناك الآلاف من مصاديق الروابط والعلاقات بين الإنسان والآخر، إلا أن جميع هذه المصاديق مشتركة في عناوين كلية محدودة هي التي تقع موضوعًا للحكم الشرعي لا تلك المصاديق بآلافها المؤلفة.

وبعبارة أخرى: في هذا الفرض خلط بين مصداق الحكم الشرعي (تعين موضوع الحكم شرعى) وموضوعه.

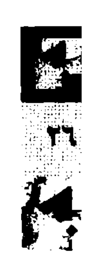
الثاني: تناهي الأصول والأدلة الشرعية نسبةً إلى الحوادث التي يصادفها الإنسان.

ولو سلمنا بما جاء في هذا الادعاء، فإنه مع التوجه إلى ما ذكرناه في نقد الفرض الأول من محدودية العناوين، فإننا لن نصطدم مع أي محذور في المقام بعد بيان الشارع لما يلزم من أصول وأدلة وقواعد كافية لاستنباط الأحكام الشرعية. الأمر الذي نبه عليه الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حين بينوا أن عليهم ذكر القواعد والأصول وعلى الفقهاء التفريع[١]؛ إذ لا يمكن تصور أن على الشارع بيان حكم كل واقعة واقعة لوحدها. الأمر الذي يمكن إثباته حتى لو لم يكن هناك نصوص واردة في هذا المجال، مما يعني أن هذا الجواب لا يختص بالإمامية من جهة ابتنائه على ما ورد من روايات عن أئمتهم، بل هو عام شامل بالتوجه إلى النكتة العقلية التي أبرزناها قبل قليل.

ولا يخفى أن ما يضفي على الاستصلاح والتمسك بالمصلحة صفة الاستخدام الاستقلالي في عملية الاستنباط ليس هو عدم نص خاص في كل حادثة من الحوادث، بل هو عدم نص خاص أو عامٍّ قابلٍ للانطباق على تلك الحادثة، وهذا مما ليس له

---

(١) يقول الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»، كما نقل هذا المعنى بتعبير: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع» عن الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، كتاب القضاء والشهادات، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحتان: ٦١ و٦٢ والحديث ٥١ و٥٢.



مصداق خارجي، وعلى فرض وجوده، فإن العقل - الذي هو مستند معتبر من مستندات الحكم الشرعي - يأتي ليملأ الفراغ ويقطع الطريق أمام المصلحة كطريق مستقل عن العقل والنقل. الأمر الذي يفسر ذهابنا - في الباب الأول من هذه الدراسة - إلى عدم وجود (منطقة الفراغ)، أو (منطقة العفو)، أو (ما لا نص فيه)، وإصرارنا على نظرية شمول الشريعة ونفي تلك المسميات.

و أما بالنسبة إلى التقريب الثاني للدليل العقلي في المقام، فإن فيه مجالًا واسعًا للأخذ والرد؛ إذ حتى على فرض تسليم ما انطوى عليه من فروض مسبقة، فإنه لا يتم الاستدلال به في ما نحن فيه؛ إذ غاية ما يثبت حينئذ هو حجية العقل وإدراكه في عملية الاستنباط لا حجية المصالح المرسلة والاستصلاح.

نعم، إذا كان المقصود بالاستصلاح هو الإدراك القطعي للمصلحة محل اهتمام الشارع من قبل العقل بحيث يرجع التمسك بالاستصلاح إلى سنَدية العقل والتمسك به في عملية الاستنباط؛ فإنه لا يمكن حينئذ رد ذلك بما ذكرناه قبل قليل، وهو ما سيأتي له مزيد بيان في ما بقي من هذا البحث.

وهناك جملة من الملاحظات الأخرى أوردت على هذا التقريب لا نراها تامة في المقام[1].

وأما التقريب الثالث للدليل العقلي في المقام، القائم على أساس حفظ المقاصد الشرعية الكلية المكشوفة من مجموعة من النصوص والأمارات، فلا يقتصر على عدم دلالته على الحجية في المقام، بل هو دال على عكس ذلك! فإن تقييد

---

(١) قيل مثلًا في هذاالمجال: «إن العقل قابل للإدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجةً قطعًا لكشفه عن حكم الشارع، ولكن الإشكال، كل الإشكال، في جزمه بذلك لما مر من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين، أما أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حق الاقتضاء، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيّين فهو نادر جدًّا، وأمثلته قد لاتتجاوز العدل والظلم وقليلًا من نظائرهما. وما فيه الاقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضى وهو مما لايحصل به الجزم غالبا لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته، وربما كان بعضها مما لايناله إدراك العقول»؟! (راجع: محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٧).

وما يمكن أن يورد على هذا الكلام، هو ما تصور من أن الحسن والقبح عنوانان مستقلان للعقل حضور فيهما! والصحيح: إن العنوانَين السابقَين ليس لهما تأصل، وإنما هما حاكيان عن تعينات كثيرة يدرك العقل حسنها أو قبحها. وقد تعرضنا إلى هذا البحث بالتفصيل في كتابنا: **الفقه والعقل**.



المصلحة بكونها موافقةً للمقاصد المتقدمة بحيث يعد العمل بها حفظًا لتلك المقاصد من جهة، وتقييد المقاصد بدورها بكونها مكشوفةً عن طريق النصوص والأمارات من جهة أخرى، ليس له أي معنًى سوى التأصيل للمقاصد والرجوع في النهاية إلى النص بحيث لا يبقى للمصلحة والاستصلاح أي موضوعية. وهو ما سيأتي له مزيد بيان وتوضيح حين الكلام على أدلة المخالفين.

وبهذا تكون النتيجة هي عدم تمامية أي دليل مما ذكره القائلون بالاستصلاح في المقام.

ب - أدلة المخالفين[١]

قبل بيان أدلة مخالفي الاستخدام الاستقلالي للاستصلاح في عملية استنباط الاحكام الشرعية، لا بد من التذكير بأن الأصل والقاعدة الأولية في الاستصلاح أو غيره من أدلة الاستنباط التي يشك في حجيتها في الكشف عن الحكم الشرعي هي عدم الحجية، بعد عدم كون الحجية أمرًا ذاتيًا لتلك الأدلة. الأمر الذي يعني أنه لا بد من دليل يثبت الحجية لكي ننتقل عن مقتضى ذلك الأصل إلى الحجية فلا يصدق (الافتراء على الله) سبحانه وتعالى على العمل بها.

يقول الأصولي الشهير الآخوند الخراساني في هذا المجال:

«إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعًا ولا يحرز التعبد به واقعًا، عدم حجيته جزمًا، بمعنى: عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعًا؛ فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلًا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقًا متبعًا، ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذرًا لدى مخالفته مع عدمها. [فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها]»[٢][٣].

---

(١) ينبغي الالتفات إلى أن المخالف في المقام يجب أن يكون ممن يذهب إلى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وإمكان فهمها والكشف عنها، وإلا، كان البحث من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) **كفاية الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٥٥. ولم يرد تعبير: «فالشك في الحجية مساوق لعدمها» بنفسه في **الكفاية**، إلا أن معناه متصيد من الكلمات السابقة قطعًا. (المترجم).

(٣) ويشبه ذلك ما ذكره الزنجاني في **تخريج الفروع على الأصول** عن الحنفية والقاضي، الصفحة ١٧٢، =



وبناءً على هذا الكلام، فإنه لا يلزم مخالفي القول بالاستصلاح في المقام إقامة دليل على ما يذهبون إليه، بل يكفيهم عدم تمامية ما ذكر دليلًا من قبل القائلين بالحجية، إلا أنهم مع ذلك ذكروا جملةً من الأدلة التي تثبت ما ذهبوا إليه، منها:

١- إن الشريعة الإلهية شريعة كاملة مستوفية لجميع حاجات الناس، فلا حاجة إلى تشريع الآخرين تحت عنوان التمسك بالمصلحة![1].

٢ - إن اعتبار المصلحة إنما هو من جهة حفظ مقاصد الشرع. تلك المقاصد التي فهمت من القرآن والسنة والإجماع، وأما ما لم يكن كذلك من المقاصد والمصالح فهو ليس شرعيًّا [والمصلحة المرسلة لم يدل على اعتبارها دليل]، فأي مجال يبقى للمصلحة والاستصلاح في عملية الاستنباط حينئذ؟![2].

٣ - إن التمسك بالمصلحة بدون تقيدها المذكور آنفًا، وبدون إرجاعها إلى إدراك العقل كما يذهب إليه القائلون بالحجية، ليس إلا فتحًا لباب الأذواق والأهواء والشهوات أمام عملية الاستنباط. الأمر الذي سيخرجه عن ضوابطه وقواعده فيعود عملًا فوضويًّا لا يصل المستنبط في الكثير من الموارد تبعًا لذلك إلى الواقع (الشريعة الإلهية)[3].

وقد صاغ ابن تيمية موقفه من الاستصلاح بما حاصله: إن الاعتقاد بالمصالح

= وإن كان بلسان الدليل على عدم اعتبار المصالح المرسلة حيث يقول: «واحتجوا في ذلك بأن الأصل أن لا يعمل بالظن لما فيه من خطر فوات الحق، إذ الإنسان قد يظن الشيء مفسدةً وهو مصلحة، وقد يظنه مصلحةً وهو مفسدة، غير أنا صرنا إلى العمل به عند الاستناد إلى أصل خاص وهو الإجماع، وبقينا فيما عدا ذلك على مقتضى الأصل». (المترجم).

(١) راجع: محمد تقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٤٠٠. الموجود في المصدر السابق وغيره بعد الكلام المذكور قولهم: «ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه ومما أرشد إلى الاهتداء به، لبينه ولم يتركه، لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾. والمقصود بقولهم: «وأرشد إلى الاهتداء به» ما يلتزم به أصحاب هذا الدليل، من أن ما ليس فيه نص أو إجماع من الوقائع فإنه يجب رده على ما فيه ذلك، بالقياس، أو بأي طريق من طرق رده إليه. وهذا يعني كمال الشريعة المذكور في أصل الدليل المزبور في المتن. راجع: عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع في ما لا نص فيه**، الصفحة ٩٤. (المترجم).

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٤٠١.

(٣) فالتشريع بناءً على المصلحة عرضة للزلل، وباب للتشريع بالهوى. راجع: عبد الوهاب خلاف، مصدر سابق، الصفحة ٩٥. (المترجم).



المرسلة [الاستصلاح] سيشرع في الدين ما لم يأذن به اللّه تعالى، وهو ما يشبه من بعض الجهات مسألة الاستحسان، والتحسين العقلي، والرأي، وما كان من هذا القبيل[1].

وقفة نقدية عند أدلة المخالفين

وبعد أن تعرضنا لأدلة المخالفين، فلا بد من وقفة مع كل واحد منها نطالع فيها ما يقتضيه التحقيق في ذلك الدليل.

أما بالنسة إلى الدليل الأول، فإن القائل بالاستصلاح لا يقول بعدم كمال الشريعة ونقصها، بل يقول بأن النصوص التي يمكن الاعتماد عليها للوصول إلى الأحكام الشرعية للحوادث التي يصادفها الإنسان ليست بالحد الذي يلبي تلك الحاجة. والتمسك بالمصلحة في هذا السبيل ليس تشريعًا.

وبناءً على هذا، فإنه إذا ما ثبت عدم النقص في النصوص وتلبيتها لحاجة الفقيه[2]، فإنه لن يبقى حاجة للاستصلاح حينئذ، إلا أن هذا أمر آخر غير ما ذكر في الدليل الأول للمخالفين لحجية الاستصلاح.

وأما بالنسبة إلى الدليل الثاني، فهو مما نوقش فيه أيضًا؛ فإنه وإن كانت المصلحة كما ذكروا مقيدةً بكونها مفهومةً بواسطة النص والإجماع، إلا أنها ليست مصلحةً قد اصطيدت بنص خاص معين محدد أو أمارة كذلك. فيكون للمصلحة بذاتها حينئذ موضوعية يثبت بتبعها الاستخدام الاستقلالي لها في عملية الاستنباط.

وسوف يأتي مزيد كلام بالنسبة إلى هذا النقد نوضح فيه عدم تماميته.

وأما الدليل الثالث، فهو من أضعف ما ذكر في المقام! فإن الاستفادة غير

---

(١) **مجموعة الرسائل والمسائل**، الجزء ٥، الصفحتان: ٢٢ و٢٣، نقلاً عن حسين صابري، **الفقه والمصالح العرفية** (بالفارسية)، الصفحة ٧٧. محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات: ٤١٠، ٤١١ و٤١٣. راجع أيضًا: الشيخ علي كاشف الغطاء، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ١١٣ و١١٤.

(٢) وهو ما ثبت من خلال الوقفة النقدية السابقة عند أدلة الموافقين.



الصحيحة من دليل من الأدلة كيف لها أن تصلح توجيهًا لرفض ذلك الدليل وإخراجه عن ساحة الاجتهاد؟!

فلو أقررنا بقضية أن هناك حاجة للاستخدام الاستقلالي للمصلحة في عملية الاستنباط، فلن يمكن حينئذ إلا الإقرار بلزوم إعطاء الضوابط والمعايير التي على أساسها يكون ذلك الاستخدام لكي لا ينفتح الباب أمام من في قلوبهم مرض، لا أن نوصد الباب من أساسه أمام الاستفادة من ذلك العنصر الذي يفترض أننا أقررنا بحاجتنا إليه في العملية المذكورة!

المبحث الثاني: مكانة المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط في فقه الإمامية

المطلب الأول: مكانة المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط في أقوال أصوليي الإمامية

الراسخ في الأذهان والمشهور هو عدم حجية الاستصلاح والتمسّك بالمصالح المرسلة عند أصوليي الإمامية وفقهائهم، وقد وصل ذلك حدًّا جعل أصولييهم لا يتكلفون حتى طرح ذلك البحث في كتبهم بعد شعورهم بعدم الحاجة إلى ذلك نتيجة ما رسخ واشتهر.

وقد قوي هذا الموقف من الاستصلاح واشتد عند المتأخرين بحيث لم يتعرض له من يشار إليه بالبنان من الأصوليين المعروفين من أولئك، كالشيخ الأنصاري، والمحقق الآخوند الخراساني في كتابَيهما القيمَين: **فرائد الأصول** و**كفاية الأصول**. كما لم يتعرض له الكثير من الحواشي والتحقيقات التي كتبت بملاحظة الكتابَين المذكورَين.

وأما نوادر من تعرض من هؤلاء له كالميرزا القمي، فقد اكتفى بالمرور به مرور الكرام، مدعيًا أن بطلانه من المسلمات![1].

---

(١) لم يفرد الميرزا القمي للبحث في (الاستحسان) و (استصلاح) إلا ما يقارب الصفحة الواحدة! راجع: =



وعلى الرغم من وجود هذا التسالم والتوافق العام من قبل أصوليي الإمامية بالنسبة إلى ما نحن فيه، إلا أن هناك اليوم بعض الكتاب من يشير بإصبع الاحتمال إلى حجية الاستصلاح، بل هناك من يميل إلى ذلك.

ومن باب المثال لذلك قيل:

«وبالتأمل الموضوعي في ما ذكر في أدلة النفي والإثبات، يتضح رجحان أدلة الإثبات أصوليًّا... والمنادون بالاستصلاح ومن يعطون المجتهد حق اكتشاف أحكام جديدة في إطار حفظ المصالح الشرعية واستلهامًا من روح الشريعة، لا يبدو أنهم يسيرون على غير هدى، وليس أبعد مما يسير عليه ذوو النزعة الظاهرية الذين يعتمدون على أحاديث يكثر ما فيها متنًا وسندًا، معتبرين الظن الحاصل من ذلك حجةً شرعيةً معتبرةً قاطعين السبيل به أمام اليقين العقلي... الدليل العقلي على اعتبار المصلحة علاوةً على الكثير من الأدلة النقلية في هذا المجال أمر لا يقبل الإنكار، خاصةً عندما تتوقف حيوية الفقه ووفاء نظام التشريع باحتياجات الإنسان على اعتبار المصالح والحكم على أساس الاستصلاح»[1].

إلى جانب ذلك، فإن هناك بعض ما نسب إلى علماء الشيعة مما لا يمكن القول به. من قبيل: إن عدم عمل الشيعة بالقياس سيجعلهم مضطرين إلى العمل بالمصالح المرسلة على إطلاقها![2] في حين أنه ليس هناك أي ملازمة بين المسألتَين!

وهكذا بالنسبة إلى ما ذكر من أنه: «قد نسب البعض إلى الشيعة موقفًا وسطًا، كما هو موقف صاحب كتاب (الأصول العامة)؛ إذ يذهب إلى أن الشيعة لم يرفضوا المصالح المرسلة رفضًا مطلقًا، بل يعتمد ذلك على ما للاستصلاح من

= **قوانين الأصول**، الجزء ٢، الصفحتان: ٩٠ و٩١. راجع أيضًا: السيد علي نقي الحيدري، **أصول الاستنباط**، الصفحتان: ٢٦٥ و٢٦٦.

(١) حسين صابري، مصدر سابق، الصفحات ٩٤ إلى ٩٦.

(٢) راجع كذلك: محمدتقي الحكيم، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٦، نقلاً عن الخفيف في (**محاضرات في أسباب الاختلاف**)، الصفحة ٢٤٤.

ونص كلام الخفيف في كتابه المشار إليه هو هذا: «على أن الجمهور من العلماء يرى اعتبار المصالح المرسلة، ويتضح من النظر في المذاهب الفقهية أن كثيرًا من أحكامها تتقوم على اعتبارها ولا سيما المذاهب الأربعة وبعض طوائف الخوارج، ويرى ردها أهل الظاهر والشيعة ممن لا يرون العمل بالقياس، ووجهتهم في ذلك ظاهرة. وهذا بعض ما حدث في حكمه خلاف بسبب ذلك». (المترجم).



تعريف ونتائج. كما أنه يعتقد بأننا لو اعتبرنا أن المصالح مستفادة من النصوص والقواعد العامة، فإنه يجب إلحاقها بالسنة لتكون من صغرياتها، لتصير من مصاديق الاجتهاد وتنقيح المناط.

وأما لو لم تكن المصالح كذلك، فإن إدراكها سينحصر بطريق العقل، فيعتمد الموقف من حجيتها على نوع ذلك الإدراك وكيفيته، بمعنى: إنه إن كان كاملًا، وبعبارة أخرى: لو أورث اليقين بالحكم الشرعي، فإنها ستكون حجةً في هذه الحالة. وأما إذا لم يكن كذلك، بمعنى: احتمال وجود مزاحمٍ في مقابل تلك المصلحة، أو احتمال فقدانها لبعض شرائط جعل حكمٍ مطابق لها، فإن حجيتها حينئذ لن تكون ذاتيةً، فلا بد من دليل شرعي عليها، وهو مفقود في المقام»[1].

وقد اتضح ما في هذا الكلام؛ فانه أجنبي بالكامل عما نحن فيه بعد كون المفروض فيه (رجوع المصالح إلى الدليل العام، أو القاعدة العامة، أو إدراك العقل القطعي) خروجًا عن محل الكلام في المصالح المرسلة.

وعلى كل حال، فإن الموقف العام لدي الشيعة إزاء الاستصلاح هو الرفض والإنكار وعدم الحجية. الأمر الذي يمكن أن يكون الوجه فيه وجود الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ علاوةً على القرآن والسنة النبوية الشريفة والعقل، ونظرتهم الخاصة بالنسبة إلى الاجتهاد[2] والأصول العملية[3]؛ الأمر الذي يفسر بطلان ما قاله البعض في مقام

(١) حسين صابري، مصدر سابق، الصفحة ٨٤.

(٢) في ما يرتبط بالاجتهاد هناك رؤيتان رئيستان:

الأولى: إنه آلة للوصول إلى الحجة والعذر، سواء أوصل المجتهد إلى الواقع أم إلى الحكم الظاهري.
وبناءً على هذه الرؤية تقسم الأحكام إلى الواقعية والظاهرية، فيكون المجال - على هذا - واسعًا أمام الأصول العملية، وإن كانت حجيتها مشروطة بفحص المجتهد ويأسه من الوصول إلى الدليل. كما أن لازم هذه الرؤية هي التشدد في مصادر الكشف عن الحكم ومستنداته.
الثانية: إنه آلة للوصول إلى الحكم الواقعي.
وأصحاب هذه الرؤية وإن اضطروا في حالات نادرة إلى الاعتراف بالحكم الظاهري وإعطاء بعض مجال للأصول العملية، إلا أن ذلك حالة شاذة بعد توسعتهم لمصادر الاستنباط ومستنداته ليكون جل المجال للحكم الواقعي.
البحث التفصيلي التحقيقي في هذه المسألة في حال التأليف نسأله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لإتمامه ونشره.

(٣) تقدم توضيح المسألة في مقدمة هذه الدراسة تحت عنوان: (فقه أهل السنة والمصلحة) فراجع.



توجيه إنكار علماء الشيعة وردهم للاستصلاح:

«نحن الشيعة لا يمكن أن نعتبر أنفسنا في غنًى عن المصلحة والاستناد إليها. وإن كنا قد ضربنا صفحًا عنها في عملية التشريع والتقنين، فلربما يكون الوجه فيه أننا لم نبتل بالحكومة وتلبية متطلبات الحياة واحتياجات الإنسان الاجتماعية الجديدة، فرضينا بما في المتون، واكتفينا به... لو كان فقه الشيعة في موقع الحكومة كما كان الحال عليه بالنسبة إلى فقه السنة فيكون مطلوبًا منه حل مشاكل الناس لا في أطر وعناوين فردية ذات طابع فردي بل في إطار الحكومة والمجتمع، لاختلف الوضع حينئذ، ولكان حاله حال الفقه المالكي وغيره من المذاهب التي جرت مجراه في احتوائه على مئات وآلاف النماذج القائمة على أساس المصلحة !»[١].

المطلب الثاني: مكانة المصلحة مستندًا في عمليات استنباط الإمامية وكتبهم الفقهية

كان المطلب السابق عرضًا لمكانة الاستصلاح في أقوال الإمامية وكتبهم الأصولية، ولكن، هل بقي هؤلاء أوفياء في هذا المجال في ما جاء عنهم في عمليات استنباطهم التي تعكسها كتبهم الفقهية، أم كان المقام مما يتفق عندهم أحيانًا من التفكيك والفصل بين الرأي الأصولي والتطبيق الفقهي فتقع الفتوى اعتمادًا على المصالح المرسلة وحجيتها؟!

لقد سعى البعض – خطأً – من خلال استقراء بعض الكلمات التي جمعها عن بعض علماء الإمامية، إلى إثبات أنهم أيضًا يعتمدون المصلحة دليلًا[٢].

ومن جملة الموارد التي ذكرها ذلك البعض ما يلي[٣]:

١– ما صرح به السيد المرتضى في بحث حرمة الخمر من أن علة التحريم هي المصلحة[٤].

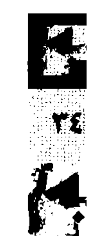
---

(١) المصدر السابق، الصفحات ٨٨ إلى ٩٤.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٩٤.

(٣) المصدر السابق، الصفحات ٨٨ إلى ٩١.

(٤) السيد مرتضى علم الهدى، **رسائل المرتضى**، الجزء ١، الصفحة ١٠٠. ظاهر ما جاء في هذا النموذج =



٢- ما ذكره العلامة في مختلفه دليلًا سابعًا على جواز بيع السلعة بأكثر من قيمتها بشرط إقراض البائع المشتري، من قوله:

«السابع: الأحكام إنما شرعت للمصالح ووضعت لمنافع العباد - وهو ظاهر قد ثبت في علم الكلام - فكل مصلحة لا مفسدة فيها وجب في حكم اللّٰه تعالى مشروعيتها، ولا ريب في ثبوت المصلحة في مثل هذا البيع، لأن الحاجة إلى الاقتراض داعية، ولا يجب على الإنسان نفع غيره، فقد يبخل بذلك إلا مع المعاوضة، وشرط الزيادة في القرض حرام، فوجب أن يجعل لها ذريعةً إلى تسويغ ذلك، وما ذكرناه صالح له ولا مفسدة فيه، فوجب أن يكون سائغًا»[1].

٣- ما ذكره العلامة في مسألة ما لو شرط في عقد الشركة التساوي في الربح مع تفاوت المالَين وبالعكس، بعد نقله للصحة عن السيد المرتضى من دليل ثالث على الصحة، وهو قوله:

«ولأن في الشركة إرفاقًا لكل منهما، وقد لا يرغب أحدهما فيها بدون الزيادة، فلو لم يشرع الجواز لزمت فوات المصلحة الناشئة من المشروعية لغير معنى، ولا موجب للانتفاء، فوجبت [ثبتت] المشروعية، لقيام المقتضى، وهي المصلحة الخالية عن جهات المفسدة»[2].

٤- الحكم بجواز الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة. فإن ثالث ما يستدل به لذلك في المقام هو:

«أن الجهاد إنما شرع للمصلحة العامة، ودفعًا للفساد، وتطهير الأرض من لوث الشرك باللّٰه، وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، والآيات المتضمنة لمشروعيته كثيرة، وهذا كله ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمام دخل في ذلك يقينًا»[3].

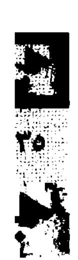
= حسبما عبر به المتكلم، هو أن السيد المرتضى يذهب إلى أن علة تحريم الخمر هي المصلحة، إلا أن الصحيح أن السيد قد أورد كلامه في الفقاع لا الخمر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى سيأتي أن النسبة بنفسها غير تامة.

(١) **مختلف الشيعة**، الجزء ٥، الصفحات ٣٢٣ إلى ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٦، الصفحتان: ١٩٦ و١٩٧.

(٣) محمد صادق الروحاني، **فقه الصادق**، الجزء ١٣، الصفحة ٣٦.



٥- تعزية المسلم بموت أبوَيه الذميَّين ؛ فإن القاعدة كانت تقتضي عدم الجواز بعد كونهما كافرَين، فخرجنا عن مقتضاها للمصلحة.

٦- ما ذكر دليلًا على جواز إجراء الحدود وإقامتها في زمن الغيبة، من أن «إقامة الحدود إنما شرعت للمصلحة العامة ودفعًا للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ دخل في ذلك قطعًا، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها زمان الحضور»[1].

والصحيح: إن جميع الموارد السابقة وما شابهها لا تصلح دليلًا على القول بالاستصلاح في فقه الإمامية.

فمن باب المثال: ما نسب في المورد الأول إلى السيد المرتضى من جعله المصلحة دليلًا على حرمة الفقاع غير صحيح؛ فإن المنقول عنه هو جعله الإجماع دليلًا في أحد المواضع[2]، وهو بالإضافة إلى روايات أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[3] في موضع آخر، ولكنه وجه تحريم الفقاع مع عدم إسكاره بأن «علة التحريم في الحقيقة هي المصلحة، واللّه تعالى أعلم بوجهها»![4].

وبهذا التوضيح لم يظهر لنا وجه ما نسب إلى السيد المرتضى من التمسك بالاستصلاح واعتماد المصلحة دليلًا على ما ذهب إليه في المقام من كلماته السابقة؟! شأنه في ذلك شأن المورد الخامس![5].

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٤.

(٢) ونص عبارة السيد هو: «إن الفقاع محرم محظور عند الإمامية يحد شاربه كما يحد شارب الخمر، ويجرى الفقاع عندهم في النجاسة والتحريم مجرى الخمر. والدليل الواضح على ذلك إجماع الإمامية عليه، لأنهم لايختلفون في ما ذكرنا من الأحكام، وإجماعهم على ما أشرنا إليه حجة»، **رسائل المرتضى**، الجزء ١، الصفحة ٩٩.

(٣) ونص عبارته في المقام هو: «إن المعتمد في تحريم شرب الفقاع على إجماع الشيعة الإمامية... والأخبار الواردة عن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وعن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ من قبل متظاهرة فاشية شائعة»، المصدر السابق، الصفحة ١٦٠.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ١٠٠.

(٥) ونص عبارة العلامة في المقام هو: «يجوز تعزية المسلم بأبيه الذمي والعكس للمصلحة»، **منتهى** =



وأما النموذج الثاني والثالث والسادس فهي لا تصلح شاهدًا على المدعى أيضًا، بتوضيح:

إن التتبع في كتب الإمامية الفقهية وكلماتهم يضع إصبعنا على حقيقة هي أنهم يتوجهون أحيانًا بالخطاب إلى المخالف، فيذكرون في هذا السياق - بعد ذكر الأدلة المقبولة عندهم - أدلةً على طبق ما يقول به ذلك المخاطب من باب الاحتجاج والإلزام بما ألزم به نفسه. ولربما كان ذلك الدليل مشكوك الحجية بل مرفوضًا عندهم أحيانًا![1].

ومن هنا، فإننا لا نجد بعد التتبع في تلك الكتب ولو موردًا واحدًا يستدل فيه الشيعة بمجرد القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو الرواية المقبولة عند أهل السنة، إلا أنهم مع ذلك يدرجون أحيانًا تلك الأدلة ضمن ما يستدل به في المقام.

واللافت للنظر هو انطباق هذه الحالة في جميع النماذج المذكورة آنفًا. ففي النموذج الثاني - مثلًا - يذكر العلامة خمسةً وعشرين دليلًا على ما يذهب إليه، وهو من الموارد النادرة في المقام. حيث يبدأ بالآيات والحديث والإجماع ثم يصل بعد ذلك إلى أدلة لا يمكن القول بأنها مما يرتضيه العلامة، الأمر الذي صرح به هو بنفسه بقوله آخر المطاف:

«وهذه الوجوه بعضها ذكرناه على سبيل الاحتجاج، وبعضها ذكرناه على سبيل الإلزام»[2].

وما ذكرناه بالنسبة إلى النموذج الثاني يجري شبهه في النموذج الثالث، بل الظاهر منه أن العلامة لم يكن بصدد إثبات رأيه عن طريق التمسك بالمصلحة، بل

= **المطلب**، الجزء ١، الصفحتان: ٤٦٦ و٤٦٦.

ومن الواضح جدًّا، أن قيد: «للمصلحة»، كما يحتمل أنه وجه فقهي واجتهادي في المقام، يحتمل أيضًا أن يكون قيد ذلك أو إشارةً إلى فلسفة الحكم بالجواز وحكمته. بل يمكن رد الوجه الأول من جهة أن الدليل بناءً عليه سيكون أخص من المدعى، فإن تعزية المسلم في الفرض المذكور ليست ذات مصلحة في جميع الحالات، بل في بعضها دون البعض الآخر.

(١) حتى أنهم كانوا يصرحون بإنكارهم أحيانًا كما هو الحال في المورد الثاني.

(٢) **مختلف الشيعة**، الجزء ٥، الصفحة ٣٢٩.



المناسب لكلامه التمسك بقاعدة المقتضى والمانع[١] التي لا علاقة لها بالاستصلاح، والمختلف في حجيتها، وإن كان الأكثر يميل إلى عدم الحجية[٢].

وأما النموذج السادس الذي أساسه كلام المحقق الخوئي، فإن السيد الخوئي قد جعل أساس دليله إطلاقات وعمومات أدلة الحدود[٣]، وإن جاء في ضمن ما استدل به في المقام ما ذكر في عبارته المنقولة عنه أيضًا. وما لا يجب الغفلة عنه هنا هو أن ذلك الوجه أيضًا لا يمكن اعتباره استنادًا إلى الاستصلاح، بل هو استدلال بالعقل وإدراكه القطعي على طبق القاعدة.

وأما بالنسبة إلى النموذج السادس، فإن قليل تدقيق وتأمل فيه يفضي إلى أنه ليس فيه أي تمسك بالمصلحة في مجاله، وإنما هو محض تمسك بإطلاق الآيات الدالة على مشروعية الجهاد بالنسبة إلى زمن الحضور وشمولها له زمن الغيبة[٤]. وأما ما ذكر صدر المسألة فليس أكثر من فلسفة الحكم لا وجهه وعلته.

علاوةً على جميع ما سبق، فإن المستدل قد استدل قبل ما نقل عنه بجملة من الآيات والروايات، وأما ما نقل فهو ثالث ما استدل به في المقام[٥].

وبعد هذه الجولة في النماذج التي ذكرت، نختصر الموقف في المقام بأمرَين:

١- إن هناك تطابقًا بين كلمات فقهاء الإمامية في كتبهم الفقهية وما يتبنونه في كتبهم الأصولية من رفض التمسك بالمصلحة مستندًا في عملية الاستنباط.

---

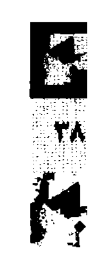
(١) نقلنا العبارة بعينها عن المصدر سابقا، المصدر، الجزء ٦، الصفحة ١٩٧.

(٢) قيل في مجال قاعدة المقتضي والمانع: «ذهب إليها بعض المتقدمين - على ما نسب إليه - وبعض المتأخرين ممن قارب عصرنا... وقد ذكرنا أن هذه القاعدة لا ترجع إلى أساس متين...»، الميرزا علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، كتاب الطهارة، الجزء ١، الصفحة ١٣٠. الشيخ موسى النجفي الخونساري، **منية الطالب**، الجزء ٢، الصفحة ٢٩٧. السيد أحمد الخونساري، **جامع المدارك**، الجزء ١، الصفحتان: ٤١٤ و٤١٥. الحاج آقا رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، كتاب الصلاة، الصفحة ٦٧٢. و....

(٣) **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ١، الصفحتان: ٢٢٤ و٢٢٥.

(٤) نقلنا العبارة بعينها عن المصدر سابقًا، **فقه الصادق**، الجزء ١٣، الصفحة ٣٦.

(٥) المصدر السابق، الصفحتان: ٣٥ و٣٦.



٢- إن ما توهم كونه تمسكًا من قبل فقهاء الإمامية بالمصلحة غير تام لوجوه، منها:

أ - إنه ذكر من باب الاحتجاج والجدل وإلزام المخاطب بما ألزم به نفسه.

ب - إنه جاء في سياق بيان فلسفة الحكم وحكمته لا الدليل الفقهي.

ج - إنه ذكر من باب التأييد والتقريب لا أكثر.

د - عدم اعتباره استدلالًا بالمصلحة المرسلة من وجهة نظر المستدل، بل من باب الاستدلال بالدليل العقلي القطعي على الحكم.

المطلب الثالث: مباني الإمامية الأصولية في إنكارهم حجية المصالح المرسلة

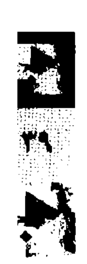
أسلفنا في المطلب الأول أن علماء الإمامية لم يولوا كثير أهمية لبحث حجية الاستناد إلى المصالح المرسلة بعد اعتبارهم عدم الحجية أمرًا مسلمًا، الأمر الذي انعكس على عدم تعرضهم للمباني التي اعتمدوها لذلك. إلا أنه يمكن اعتبار أن المبنى في ذلك هو ما اعتمدوه من قاعدة عدم حجية ما شك في حجيته، وضرورة الدليل على الحجية، بالبيان التالي:

إن قضايا من قبيل: (القرآن مستند للكشف عن الشريعة)، (سنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والمعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ مستند للكشف عن الشريعة)،(الاستصلاح والاستحسان... . وغيرها من القضايا هي من سنخ القضايا التي تحتاج إلى دليل وبرهان بعد عدم كون ما أسند لموضوعاتها ذات تلك الموضوعات أو من ذاتياتها، إلا أن تكون تلك الأحكام حاضرةً في النفس بالعلم الحضوري، الأمر المختص بما يدركه العقل إدراكًا قطعيًّا، ومن هنا سمي العقل باسم (أم الحجج)، واحتاجت حجية سائر الأدلة في خاتمة المطاف إلى إدراكه[1].

وبناءً على هذا، فإن حجية الاستصلاح بمعناه الاصطلاحي تحتاج إلى دليل

---

(١) راجع: للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٩٧ إلى ٢٠٤.



معتبر لتستند إليه، شأنها في ذلك شأن حجية أي دليل وقضية من القضايا السابقة الذكر، وما لم يثبت هكذا دليل، فإنه لن يثبت المطلوب، ولن يكون من الممكن أن تسند الحجية إلى الشارع، ولا ما يستنبط من ذلك الدليل إليه، بل سيكون مصداقًا من مصاديق الافتراء والكذب عليه تعالى.

يقول الميرزا أبو القاسم بن الحسن القمي في ما يرتبط بهذا المجال:

«والمصالح إمّا معتبرة في الشرع، ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها، وترك ما يؤدي إلى فسادها، وإما ملغاة، كإيجاب صيام الشهرَين لأجل الكفارة على الغني حتمًا لكونه أزجر له [من العتق والإطعام]، وإمّا مرسلة، يعني: لم يعتبرها الشارع ولا ألغاها، وكانت راجحةً وخاليةً عن المفسدة، وهذا ما ذهب إلى حجيته بعض العامة، ونفاها أصحابنا وأكثر العامة، وهو الحق؛ لعدم الدليل على حجيته، ولأنّا نرى أن الشارع ألغى بعضها واعتبر بعضها، فإلحاق المرسلة بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح»[1].

وبعيدًا عن هذا الأصل العقلي غير القابل للمناقشة، فقد استدل البعض بوجوه أخرى يبدو أنها لا تخلو من بعض الإشكالات[2].

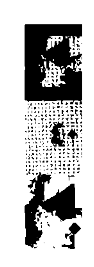
المطلب الرابع: الاستخدام الاستقلالي للمصالح المرسلة في الاستنباط عن طريق العقل ومقاصد الشريعة

الأمر الذي نرنو إليه في هذا المطلب، هو البحث في إمكان أو عدم إمكان إثبات الاستخدام الاستقلالي للمصالح المرسلة في عملية الاستنباط عن طريق اعتبار الاتحاد بينها وبين مصاديق مدركات العقل العملي أو مقاصد الشريعة.

---

(١) **قوانين الأصول**، الجزء ٢، الصفحتان: ٩٠ و٩١.

(٢) راجع: أحمد بن تيمية، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان: ٢٢ و٢٣. محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات: ٤١٠، ٤١١ و٤١٣. الشيخ علي كاشف الغطاء، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ١١٣ و١١٤.



ولقد كان لجملة من الحيثيات حكمها في إفراد هذا البحث في مطلب مستقل، منها: الأهمية، التفصيل والتوسع، الخلط بين بعض المباحث، توفر الأرضية لطرح بعض النظريات الجديدة غير المسبوقة، وغير ذلك من حيثيات.

أ- حجية المصالح المرسلة عن طريق اعتبارها مصداقًا من مصاديق مدركات العقل العملي

يعتبر الاستخدام الاستقلالي للعقل في عملية الاستنباط وحجيته أمرًا متفقًا عليه في الجملة بين جميع الفرق والمذاهب الفقهية المنسوبة إلى الإسلام[1]، وإن كان هناك من اختلاف في البين فإنما هو في مقدار تلك الحجية سعةً وضيقًا[2].

فأكثر الإمامية وغيرهم يؤكدون على إعطاء العقل مساحةً واسعةً في هذا المجال وإن لم ينعكس ذلك التأكيد على كلماتهم وما أثر عنهم، حتى أن أغلبهم لم يذكر العقل والاستخدام الاستقلالي له في عداد الأدلة على الحكم الشرعي غفلةً أو عن غير غفلة![3].

ومقصود هذه الطائفة بالاستخدام الاستقلالي للعقل، هو أنه كلما أدرك العقل مصلحةً حتميةً تامةً[4]، أو مفسدةً لازمة الاجتناب في الإتيان بعمل ما، بحيث يعتبر الآتي بالفعل الأول (ذي المصلحة) مستحقًا للمدح والثواب، والآتي بالفعل الثاني (ذي المفسدة) مستحقًا للذم والعقاب، وحكم بحسن الأول وقبح الثاني (العقل العملي)؛ فيمكن حينئذ الاستفادة من هكذا إدراك في الوصول إلى حكم الشارع

---

(١) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٩ و٢٠.

(٢) وقد تعرضنا في كتابنا: (**الفقه والعقل**) إلى هذه المسألة بالتفصيل.

(٣) يراجع بحث: (الحنابلة والمصلحة) في مقدمة الدراسة.

(٤) تعبيرا: «حتمية» و«تامة» مبنيان على أن قانون الملازمة بين حكم العقل والشرع في المورد الأول لا ينطبق إلا في الواجب والحرام فلا يمكن إثبات الاستحباب والكراهة بواسطته. نعم، لو أدرك العقل مصلحةً غير تامة، أو مفسدةً غير لازمة الترك، فإنه يمكن نسبة محبوبية الفعل أو الترك إلى الشارع، إلا أن الاستحباب أو الكراهة ليسا صرف محبوبية الفعل أو الترك، بل هي مع ملاحظتها من قبل الشارع وإنشائه حكمًا على طبقها، وليس في المقام دليل على ملاحظة الشارع لكل مصلحة وإنشائه حكمًا على طبقها.



والكشف عنه، فننسب الوجوب في الفعل الأول والحرمة في الثاني إلى الشارع المقدس. وذلك عن طريق القياسَين التاليين مثلًا:

١- العدل حسن يلزم الإتيان به عقلًا، وكل ما كان لازمًا عقلًا يوجبه الشرع (كل ماحكم به العقل حكم به الشرع)، فالعدل واجب شرعًا.

٢- الظلم قبيح يلزم تركه عقلًا، وما كان قبيحًا عقلًا يحرمه الشرع، فالظلم حرام شرعًا.

والبيان السابق يكشف اللثام عن نكتتَين أساسيتَين:

١- ليس المقصود بالعقل في الاستخدام المشار إليه آنفًا، والمبين في قالب قانون الملازمة، هو الانطباعات أو السلائق والأذواق المرتبطة بشخص أو مجموعة من الناس أو جميعهم في مقطع معين من المقاطع، بل المراد هو القوة المسؤولة عن الإدراك غير المقيدة بشخص أو مجموعة. ومن هنا، فإن العلامة على هكذا إدراك هو تطابق آراء الجميع في أزمنة وأمكنة مختلفة بالنسبة إلى ذلك الإدراك.

ويجب الالتفات هنا إلى أنه طبقًا لرأي القائلين بالملازمة السابقة، فإن القضايا التي تكون مد نظرهم في ذلك القانون، هي سنخ القضايا التي تكون فطرية[1] واضحةً ومقبولةً عند الجميع.

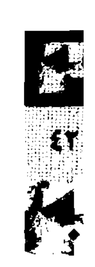
٢- المقصود بالاستخدام المشار إليه هو الكشف عن الحكم الشرعي عن طريق درك مناطِ ذلك الحكم (المصلحة والمفسدة) من قبل العقل، لا الكشف عن مناط وفلسفة الحكم الشرعي بواسطة العقل بعد الكشف عن الحكم عن طريق القرآن والسنّة وغيرهما.

أخذ النكتة السابقة بنظر الاعتبار يوصد الباب أمام الإشكال والشبهة بالنسبة إلى قانون الملازمة، حيث يشكل البعض في هذا المجال - مثلًا - بأن فهم وإدراك مناطات وملاكات أحكام الشرع أمر خارج عن حيطة إدراك العقل، فالرجوع إليه في هذا المجال عبث[2]؛ فإن هذا الكلام يعاني من خلط واضح بعد كون المراد من قانون

---

(١) هذا التعبير مبني على أساس أن الفطرة بمعناها المعروف اليوم أمر غير العقل.

(٢) راجع للمؤلف: **الفقه والعقل**، الصفحة ٨٩.



الملازمة والاستخدام الاستقلالي للعقل ليس هو الكشف عن مناطات أحكام قد تم اكتشافها (الأحكام) في رتبة سابقة، بل المراد الكشف عن أحكام لم يتم الكشف عنها بعد، ويراد بالرجوع إلى الاستخدام المشار إليه ذلك.

نعم، في حالة ما إذا ادعي أن العقل لا طريق له أبدًا إلى فهم واكتشاف الملاكات مورد نظر الشارع خلال تشريعه للأحكام، سواءً أكانت تلك الأحكام مكشوفةً أو غير مكشوفة، فإنه لا مفر حينئذ من رفض قانون الملازمة، إلا أنه ادعاء لا بين ولا مبين، بل الثابت خلافه[١].

ومع هذا الذي بين، فهل يمكن حينئذ ادعاء أن التمسك بالمصالح المرسلة في الاستنباط - بالنحو الذي يقول به أهل السنة - هو في الواقع تمسك بالعقل وإدراكه، وأن ما يسمى بالمصالح المرسلة هو في الواقع من مصاديق إدراك العقل العملي التي ثبتت حجيتها، وخاصةً مع ملاحظة أن جميع الكتابات السنية أو الأعم الأغلب منها لا يرجع القضية إلى مدركات العقل العملي، بل يقيم أدلةً غير ذلك على الحجية مما سبق ذكر بعضه؟!

ومن الجدير بالملاحظة، أن بعض الأمثلة المعروفة للاستصلاح يمكن بكل سهولة وبدون أي تكلف إرجاعها إلى إدراك العقل بالبيان الذي ذكرناه لذلك، من قبيل: الحكم بجواز أو وجوب قتل المسلم أو المسلمين الذين وقعوا في أسر الكفار فاستعملوهم كدروع بشرية بغية قتل الكفار لقطع دابر الفتنة وتقليل قتل المسلمين، حيث أن البعض - كما سبقت الإشارة إليه - ذهب إلى أن ذلك من جملة مصاديق التمسك بالمصالح المرسلة، في حين أنه يمكن الاستدلال على الوجوب في المقام - علاوةً على بعض النصوص القرآنية وغيرها[٢]- وبكل سهولة بالإدراك القطعي للعقل للمصلحة الملزمة الخالية من المفسدة بلا أن يَرِد أي إشكال في البين.

---

(١) وهو محور البحث في كتابنا: (**الفقه والعقل**).

(٢) يمكن التمسك بإطلاق بعض الآيات والروايات في المقام، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ (**الأنفال**: ٣٩)، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية حفص بن غياث الواردة في **وسائل الشيعة**، الجزء ١٥، أبواب جهاد العدو، الباب ١٦، الصفحة ٦٢، الحديث ٢. الأمر الذي أشار إليه المحقق القمي بقوله: «وإنما أفتى بجوازه أصحابنا لدليل خارجي»، **قوانين الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٩١.



والمخاطب بالكلام السابق كما هو الموافق للمصالح المرسلة كذلك هو المخالف لها؛ إذ يخاطب الفريق الأول بأن بإمكانهم - لإثبات حجية المصالح المرسلة - الاستفادة من إرجاعها إلى مصاديق إدراك العقل العملي والإعراض عن التمسك في ذلك بأدلة ضعيفة يمكن الرد عليها وردها.

كما يخاطب الفريق الثاني بأنه مع الالتفات إلى التسالم على حجية العمل بالعقل في عملية الاستنباط، وإمكان إرجاع الكثير من مصاديق المصالح المرسلة إلى إدراك العقل، فإنه لا يمكن - والحال هذه - الوقوف موقف الرفض القاطع إزاء الاستصلاح والمصالح المرسلة!

إلا أن يقال: إن المصالح المرسلة التي ترجع إلى إدراك العقل القطعي فتكون مصداقًا من مصاديق قانون الملازمة ليست هي محل البحث في المقام! بل محل البحث إنما هو المصالح التي لم يثبت اعتبارها أو ردها عن طريق مستند معتبر عقلي أو نقلي وإن كان جنسها قد أُمضي من قبل الشارع في موارد مشابهة [١]، بحيث يمكن الوصول إلى الحكم بإمضاء المصلحة وقبولها من قبل الشارع، ومن الواضح جدًّا أن هكذا مصلحة لا يمكن اعتبارها مصداقًا من مصاديق الإدراك القطعي للعقل العملي.

إلا أن التتبع في الكتابات السنية المهتمة بالبحث والتحقيق في المصالح المرسلة يشير إلى عدم القبول بالنسبة السابقة؛ ففي الوقت الذي تذهب فيه بعض تلك الكتابات إلى عدم اعتبار القطع بإمضاء الشارع واعتباره للمصلحة المرسلة[٢]، تؤكد فيه أخرى على ذلك أشد تأكيد[٣].

بل جعلت بعض الكتابات تلك النكتة منطلقًا للقول بالتفصيل في المقام، فذهبت إلى حجية المصالح المرسلة في صورة القطع بإمضاء الشارع وعدمها في صورة عدم القطع بذلك[٤].

---

(١) سبق الكلام في المقصود في بحث المراد من (المصالح المرسلة) و(الاستصلاح).

(٢) راجع: محمد أحمد بوركاب، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

(٣) راجع: المصدر السابق، الصفحتان: ٧١ و٧٢.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ١٠٠.



وأما بالنسبة لنا، فنحن نؤمن - طبعًا - أن للتسامح والتساهل والاستفادة من الظنون والأذواق والأهواء الشخصية باسم المصالح المرسلة (والقياس والاستحسان وسدّ الذرائع و...) مجالًا واسعًا في فقه أهل السنة، يصل فيه الأمر إلى حد أن من اعتبر القطع في المقام فسره أحيانًا بالظن[1]، أو اعتمد عليه في ساحة العمل والتطبيق.

والبحث بالبيان السابق وإن كان مفضيًا إلى تصوير أن النزاع في المصالح المرسلة ليس نزاعًا واقعيًّا وإنما هو محض نزاع لفظي، إلا أنه يمكنه أن يقرب من وجهات النظر إلى حد كبير بالنسبة إلى الأمور التالية:

١- إن المصالح المرسلة التي تعتبر مصداقًا من مصاديق درك العقل القطعي، بحيث يحكم العقل فيها بوجود مصلحة لازمة التحصيل خالية من المفسدة هي مصالح معتبرة. ومن الأفضل - طبعًا - أن يطلق اسم (إدراك العقل) عليها حينئذ لا (المصلحة المرسلة).

٢- إن المصالح المرسلة التي لا تتمتع بتأييد إدراك العقل بالصيغة السابقة، بأن كان أكثر ما توفر فيها هو الظن بموافقة الشارع وإمضائه لها، ليست معتبرةً شرعًا، ولا يمكن الاستفادة منها في الوصول إلى الحكم الشرعي واستنباطه.

٣- وأما بالنسبة إلى المصالح المرسلة التي يدركها العقل على مستوى الاطمئنان[2] لا القطع، فإنه يرجع في الحكم بحجيتها إلى حجية الاطمئنان بالنسبة إلى إدراك المصالح والمفاسد، فإن بنينا على حجية هكذا اطمئنان، فإنه من الممكن حينئذ الاعتماد على هكذا مصلحة والإفتاء على طبقها، وإلا - كما هو الحق - لم يمكن الركون إلى تلك المصلحة في عملية الاستنباط.

---

(١) راجع: المصدر السابق، الصفحة ١٩٧.

(٢) المقصود بالاطمئنان هنا هو الحالة المتوسطة بين الظن المتعارف والعلم القطعي العقلي، فهو - على هذا شامل - للعلم العادي العرفي والظن الغالب، بحيث يكون الاحتمال المخالف كالمعدوم.
ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **الفوائد الأصولية**، الفائدة ٢٨، الصفحة ٥٤٨. السيد محمد سرور البهسودي، راجع: مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٠. محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، الجزء ١، الصفحتان: ٥٤٧ و٥٤٨. السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء ١، الصفحة ٤٨٩. و....



ب - حجية المصالح المرسلة عن طريق مقاصد الشريعة

الهدف من هذا البحث هو إثبات حجية المصالح المرسلة وكونها مستندًا في عملية الاستنباط عن طريق اعتبارها مصداقًا من مصاديق مقاصد الشريعة.

ومن الواضح، أن هذا الادعاء - وهو الأهم من بين طرق إثبات حجية المصالح المرسلة - مبني على أساس فرضَين قبليّين:

الأول: الاتحاد بين المصالح المرسلة ومصاديق مقاصد الشريعة.

الثاني: حجية مقاصد الشريعة.

وبتعبير أدق: صحة التمسك بالأدلة المبينة للمقاصد مستندًا في استنباط الأحكام الشرعية حالها في ذلك حال الأدلة المبينة للشريعة[1].

أما بالنسبة إلى الفرض الأول، فليس فيه كثير بحث وتحقيق، وسوف نكتفي فيه بالإشارة والتلميح.

وأما الفرض الثاني، فليس الأمر فيه هكذا أبدًا، ومن هذا المنطلق، ومن منطلق الفراغ الذي يعانيه البحث العلمي في هذا المجال، والأهمية التي يتمتع بها البحث في مقاصد الشريعة - بحيث يكاد يصبح علمًا مستقلًّا تقريبًا لا مسألةً من مسائل علم - نجد أنفسنا مضطرين إلى بسط البحث وتفصيله في هذا المجال، مع الاعتراف مسبقًا - طبعًا - بأن الدراسة التي بين أيدينا لا تتسع لبحث كامل يستقصي كل الجوانب اللازم بحثها في المقام بالنسبة إلى ما يرتبط بهذا الفرض الثاني من أبحاث.

الفرض القبلي الأول: الاتحاد بين المصالح المرسلة ومقاصد الشريعة

تقدم في الباب الأول من هذه الدراسة البحث بالتفصيل في مفهوم المصلحة وما جرى مجراه من المفاهيم الأخرى، والمصالح المرسلة، ومقاصد الشريعة وبعض ما يرتبط بذلك من المباحث الجانبية.

---

(١) تعرفنا على هاتين الطائفتين من النصوص في بحث تعريف مفهوم (المصالح المرسلة) تحت عنوان: (تقسيم النصوص الدينية إلى النصوص المبينة للحكم والمبينة للمقاصد).



ويمكن تلخيص تلك البحوث في مجموعة عبارات تتناسب وما نحن بصدده بالشكل التالي:

١- للّه تعالى مقاصد في إرسال الرسل وإنزال الكتب والتكليف والتشريع.

٢- الطريق إلى فهم تلك المقاصد والكشف عنها هو القرآن والنصوص المعتبرة والعقل.

٣- مراجعة المستندات المعتبرة تكشف النقاب عن أن غرضه تعالى من التكاليف والتشريعات هو تحقيق مصالح العباد.

٤- النتيجة القهرية للأمور الثلاثة السابقة، هي أنه كلما أُحرز بمستند معتبر أن عملًا ما فيه مصلحة حتمية تامة، فإن الشارع يعتبره هدفًا من أهدافه من عملية التشريع.

٥- إذا كان المقصود بالمصالح المرسلة هو ما أحرز تماميته وحتميته من المصالح، فإنه لا ينبغي التشكيك حينئذ في كون تلك المصلحة مقصدًا من مقاصد الشارع في عملية التشريع، ومحكومة بحكمه، وإن لم يقم دليل نقلي - عام أو خاصّ - من قبل الشارع على اعتبار تلك المصلحة بخصوصها.

وحاصل هذا الذي ذكر طي النقاط السابقة لن يكون إلا الاتحاد بين المصالح المرسلة (بالمعنى الذي مضى بيانه) ومقاصد الشريعة.

الفرض القبلي الثاني: حجية الأدلة المبينة لمقاصد الشريعة

فلنلاحظ معًا النماذج التالية في مجموعاتها الأربع:

المجموعة الأولى:

١- «لقد غفل في فقهنا عن أصل (العدالة الاجتماعية) مع جميع ما يحتله من عظيم أهمية، ففي حين أننا نرى استنباط قواعد وأصول من بعض الآيات من قبيل: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[1]،

(١) سورة **البقرة** (٢): ٨٣.





﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[١]، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى مسألة العدالة الاجتماعية مع شديد التأكيد في القرآن الكريم على ذلك»[٢].

- «ليس في فقه الشيعة أي قانون ظالم حتى في الموارد التي قد يعتقد البعض أنها كذلك. يقول الشهيد المطهري: «يجب أن نجعل العدالة الاجتماعية معيارًا لمعرفة الدين، يعني: للوصول إلى ما هو من الدين وما هو خارج عنه. لا أن نجعل من الدين معيارًا للعدالة».

ومن الخطأ الفادح أن نقول في حالات عدم التوافق بين شيء ما والعدالة: فليكن ما دام الدين قد قال. يجب أن نجد قوانين يكون المقياس فيها العدل الإسلامي، فنرى أنها متناسبة معه أم لا؟ متناسبة مع الظلم أم لا؟ فنجدد النظر فيها إذا كانت تتناسب مع الظلم... الأساس هو العدالة»[٣].

٢- «... فإن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي، لم يتبن العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة، وإنما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبَلوَرَه في مخطط اجتماعي معين، واستطاع - بعد ذلك - أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي، تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة. فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، إنما يجب أن نعرف أيضًا تصوراته التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامي الخاص»[٤].

- «مسؤولية القاضي ووظيفته إنما هي إجراء القانون وتطبيقه، ولا يجوز له رسميًّا أن يعتمد في ذلك على ما يراه شخصيًّا فيجري ما يراه عادلًا ويمتنع عن إجراء ما يراه ظالمًا من القوانين. بل هو مقيد بما وضعه المقنن من إطار للنظام القانوني

---

(١) سورة **المائدة** (٥): ١.

(٢) مرتضى المطهري، **مباني الاقتصاد الإسلامي** (بالفارسية)، الصفحة ٢٧.

(٣) يوسف صانعي، لقاء مع أسبوعية **منوعات** (بالفارسية)، الدورة الجديدة، العدد ١١، ١٣٨٢/٢/٦ هـ.ش.، الصفحة ٦.

(٤) محمدباقر الصدر، **اقتصادنا**، الصفحتان: ٢٨٦ و٢٨٧.



كما يجب أن يحافظ عليه. والعدالة التي يمكنها أن تكون ناجحةً من الناحية الأخلاقية لتفرض وجودها في عالم القانون، هي العدالة التي أثبتت جدارتها في مجال الأخلاق وعرضت في قالب (روح القانون)، وعليه، فإن الضرورة حاكمة بلزوم معرفة الإطار المحدد، وسعته، وطرق العمل في ضمنه معرفةً تامةً...»[1].

المجموعة الثانية:

١- «لا يجوز للفقير ولا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك ثم الردّ عليه المسمّى بالفارسية ب - «دست كردان»، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته، أو نحو ذلك؛ فإن كل هذه حيل في تفويت حقّ الفقراء، وكذا بالنسبة إلى الخمس والمظالم ونحوهما»[2].

٢- «الظاهر أنه لا إشكال في الأخذ إذا كان الدفع غير مقيد بالردّ - بل كان مطلقًا أو بداعي الردّ - لأنّه جار على القواعد الأولية، وأما إذا كان بشرط الرد، فلأجل أن الظاهر لغوية الشرط المذكور لعدم ولاية المالك عليه»[3].

المجموعة الثالثة:

١- «إن العقوبات المنصوصات في الحدود ليست مقصودةً بأعيانها حرفيًا بل بغاياتها؛ فحدّ السرقة، وحدّ الحِرابة، وحدّ الزنا، يمكن استبدالها بعقوبة أخرى إذا كانت تقوم مقامها وتؤدّي غايتها،... إن العقوبة في الإسلام ليست للثأر والتشفّي بل لصيانة المجتمع، وليس لجعل المجتمع مجموعة مشوّهين: هذا مقطوع اليد، والآخر الرجل، وذلك مفقود العين، أو مصلوم الأذن، أو مجدوع الأنف - إلخ - فهذا لا يعقل أن يكون من مقاصد الشريعة...»![4].

---

(١) ناصر كاتوزيان، **المسؤولية المدنية**، الغصب والاستيفاء، الجزء ١، الصفحة ١٥.

(٢) السيد محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، الجزء ٢، كتاب الزكاة، ختام فيه مسائل متفرقة، السادسة عشرة، الصفحة ٣٤٥.

(٣) السيد محسن الحكيم، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٣٦٩.

(٤) العلائلي، **أين الخطأ؟**، الصفحات ٧١ إلى ٨١.



٢- «إن الحدود في الشريعة الإسلامية لم تثبت بالاجتهاد والرأي [الشخصي] لتستبدل بعقوبة أخرى تخضع لتقدير القاضي أو غيره»![١].

المجموعة الرابعة:

١- «البرص والقرن في المرأة من أسباب فسخ النكاح في الفقه؛ من جهة أنه يصعب علاجه، ويقلل من الرغبة في المعاشرة، أو يمنع منها. وكذا بالنسبة إلى العنن. فإذا فرضنا أن الطب اليوم استطاع رفع هذه العيوب خلال بضعة أيام، فهل يمكن حينئذ اعتبار تلك العيوب مما يوجب الفسخ؟ وإذا فرض أن الإجابة كانت بالإثبات، فماذا يكون الجواب عن اعتبار الإسلام أمرًا بسيطًا على حد الإصابة بالزكام سببًا في زعزعة الأسرة وهدمها؟!»[٢].

٢- جاء في القانون المدني للجمهورية الإسلامية:

«الفصل الأول - في ما يرتبط بإمكان فسخ النكاح

المادة ١١٢١: جنون كل واحد من الزوجَين إذا كان مستقرًّا، سواءً أكان مستمرًّا أو أدواريًّا، موجب لثبوت حق الفسخ للطرف المقابل.

المادة ١١٢٢: العيوب التالية في الرجل موجبة لثبوت حق الفسخ للمرأة:

١- الخصاء.

٢- العنن، بشرط أن يكون مانعًا ولو لمرة واحدة من المعاشرة.

٣- قطع الآلة التناسلية بحيث لا يقدر على المعاشرة[٣].

المادة ١١٢٣: العيوب التالية في المرأة موجبة لثبوت حق الفسخ للرجل:

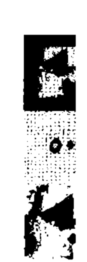
١- القرن.

---

(١) حسين محمد الملاح، مصدر سابق، الصفحة ٨١٣.

(٢) ناصر كاتوزيان، «اقتراح»، فصلية **نقد ونظر**، العدد **الأول**، شتاء، ١٣٧٣هـ.ش.، الصفحة ٥٣.

(٣) المقر في ١٣٧٠/٨/١٤ هـ.ش.



٢- الجذام.

٣- البرص.

٤- الإفضاء.

٥- الإقعاد.

٦- العمى الكامل»[١].

النماذج المذكورة في كل واحدة من المجموعات السابقة تمثل طرازًا من التفكير يختلف عن الآخر.

فبالنسبة إلى المجموعة الأولى، فمحور الكلمات المذكورة فيها وإن كان هو (العدالة)، إلا أن ذلك كان طبقًا لنظرتَين ورؤيتَين مختلفتَين بالنسبة إليها.

فالرؤية الأولى تعتبرها مقصدًا من مقاصد الشارع الكلية يمكن - بل يجب - اعتماده قاعدةً في الفقه! فتعرضت تبعًا لذلك لتعريفها، واستفادت من النصوص الدالة على العدالة، وكذلك النصوص المبينة للشريعة من قبيل: قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[٢]، وقوله: ﴿لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ ٱللَّه وَبِٱلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[٣]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (المُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِم)[٤] في عملية الاستنباط والكشف عن الحكم.

وطبقًا لهذه الرؤية للعدالة، فإنها كما تعتبر معيارًا وقيمةً فهي في الوقت نفسه مصدر من مصادر الاستنباط ومداركه.

وأما الرؤية الثانية فهي مختلفة عن الرؤية السابقة؛ إذ أنها وإن كانت تعتبر

---

(١) راجع أيضًا: جعفر بن الحسن الحلّي (المحقق الحلّي)، **شرائع الإسلام**، كتاب النكاح، الصفحة ١٩٠. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٣٠، الصفحات ٣٣١ إلى ٣٣٣. السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ٢، كتاب النكاح، الصفحة ٢٩٣. و....

(٢) سورة **المائدة**: ١.

(٣) سورة **البقرة**: ٨٣.

(٤) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب النكاح، الجزء ٢١، أبواب المهور، الباب ٢٠، الصفحة ٢٧٦، الحديث ٤.



العدالة مقصدًا من مقاصد الشارع وأهدافه الأولية [١]، إلا أنها لا تعتبرها أبدًا قاعدةً فقهيةً كما كان الأمر بالنسبة إلى الرؤية الأولى.

فالعدالة مفهوم لا يقبل التعريف، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا برؤية المسؤول عن التعريف للوجود، والعالم، والإنسان! والطريق الوحيد لتطبيق العدالة هو التخطيط والبرمجة وتشريع القوانين المناسبة.

وطبقًا لهذه الرؤية، فإنه لا يمكن الاعتماد بسهولة على النصوص القرآنية والروائية الداعية إلى العدالة مستندًا للاستنباط، أو أداةً من أدوات ترجيح الأحكام والأدلة على بعضها البعض.

هاتان رؤيتان سبق وأن ذكرنا كلمات ترتبط بهما، ومحور تلك الكلمات وإن كان هو العدالة كما سبق وذكرنا، إلا أنهما لا تختصان بذلك، بل هما جاريتان في سائر مقاصد الشريعة الكلية.

والأمر هو هو بالنسبة إلى سائر النماذج المطروحة في المجموعات: الثانية والثالثة والرابعة، فالوضع فيها مشابه لما هو عليه في المجموعة الأولى.

فالرؤية الأولى في المجموعة الثانية هي أن الفقه وعمل الفقهاء على وجوب كون «حفظ حق الفقراء [والتقليل من الفوارق الطبقية والمعيشية بين الناس، والحد من اختصاص بعض الطبقات بالقدرة الاقتصادية دون بعض]»[٢] من مقاصد الشريعة اللازم ملاحظتها في عملية الاستنباط، واعتبارها بمثابة القاعدة الفقهية وقوتها.

كما أنها تتعامل مع النصوص الدالة على ذلك تعاملها مع مصادر الاسنباط وأدلته، ومن ثم ترفض القضية التي ذكرت فيها من إرجاع الفقير للزكاة باعتبارها خلاف المقصد الآنف الذكر.

---

(١) طبقًا للنصوص المعتبرة وإدراك العقل، تنقسم مقاصد الشارع إلى: أولية ومتوسطة ونهائية، وقد أشرنا إلى ذلك عند البحث في مفهوم (مقاصد الشريعة) حين نقد ما تقدم عن الغزالي في تفسيرها.

(٢) الوارد في سورة الحشر المباركة: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾.



وأما الرؤية الثانية، فهي تختلف عن سابقتها، فمع أنها تعترف بما سبق مقصدًا من مقاصد الشريعة الكلية وعلةً من علل تشريع الزكاة، إلا أنها لا تذهب إلى أن المقاصد أمر يمكن اعتباره قانونًا، ولا الدليل الدال عليه من جملة مصادر الاستنباط وأدلته، بل توجب الرجوع في ذلك إلى الأدلة العامة للاستنباط وأصوله الثابتة في ذلك المجال، والتي تثبت أن الواجب على المالك إنما هو دفع الزكاة، وأما الفقير وحاكم الشرع فله أن يقْدم على ما يراه مصلحةً له أو للمسلمين وإن كان في رد المال لمالكه الأول.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى النماذج المذكورة في المجموعتَين الثالثة والرابعة.

ففي المجموعة الثالثة، اعتبر إصلاح المجتمع مقصدًا من مقاصد الشريعة، إلا أن تعيين الحدود في الرجوع إلى ذلك المقصد في عملية الاستنباط، والاعتماد عليه قاعدةً من قواعده، والاعتماد على الأدلة الدالة عليه في الاجتهاد والاستنباط، فهو المختلف فيه على رؤيتَين.

أما الرؤية الأولى، فتذهب إلى أن على الفقيه في ممارسته لعملية الاستنباط أن يضع المقاصد مد نظره دائمًا، بحيث يجب اختيار طريقة أخرى للحد غير ما نص أو أجمع عليه لو كان مقصود الشارع من إجرائه يتحقق بتلك الطريقة الجديدة.

وعلى أساس هذه الرؤية، فإن مقاصد الشريعة لا يقتصر الأمر على كونها مع ما دل عليها من الأدلة مصدرًا من مصادر الاستنباط، بل يتعدى الأمر ذلك إلى اعتبار تلك المقاصد مقياسًا ومعيارًا لصحة وسقم سائر الأدلة والأحكام.

وأما الرؤية الثانية، فهي وإن كانت تتفق مع أختها السابقة على كون (إصلاح المجتمع) من مقاصد الشرع في مجال الحدود الإلهية وإجرائها، إلا أنها تقيد ذلك الإجراء بما كان في قالب النصوص الواردة في هذا المجال، والتي لا يمكن للفقيه تجاوزها أبدًا.

فأمور كلية من قبيل: مقاصد الشريعة الكلية، والاجتهاد بالرأي، والأذواق والسلائق الشخصية، ليس لها كلها أي مجال في عملية الاجتهاد الفنية المنضبطة.

وأما المجموعة الرابعة والأخيرة، فإن ما يمكن تصوره مقصدًا من مقاصد الشريعة فيها هو (حفظ حرمة الأسرة ومواثيق الزوجية)، ولكن، إلى أي حد يمكن الاستفادة من



هذا المقصد في عملية الاستنباط؟ بل - ومن قبل كل شيء آخر - ما هي مكانة الأدلة النقلية التي ترغب بالزواج وتذم عدمه والطلاق، وتدعو إلى تقوية أسس الأسرة وبنيانها؟ وما هي مكانة الدليل العقلي المستند إلى التجربة والحس، والقائم على أساس صلاح المجتمع بصلاح الأسرة وقوة أسسها، وفساده بفسادها وضعفها، وزيادة نسبة الطلاق والفسخ؟ ما هي المكانة التي يتمتع بها كل ذلك في الفقه؟

هنا أيضًا تتصادم رؤيتان كما تصادمتا في المجموعات السابقة، ففي حين تذهب الأولى إلى اعتبار الأمور السابقة دليلًا ومستندًا في عملية الاستنباط إلى الحد الذي يوجب ضرب النصوص والأحكام والإجماعات المخالفة لها عرض الحائط، تذهب الرؤية الأخرى إلى موقف مختلف عن ذلك، تفقد المقاصد فيه أية مكانة أعطيت لها في الرؤية السابقة.

وبذكر النماذج السابقة - وهناك المئات منها في الفقه - يتضح أن الهدف من عقد الكلام في هذا البحث هو محاولة الوصول إلى إجابة ناجعة على جملة من الأسئلة من قبيل الأسئلة التالية:

١- هل أن مقاصد الشريعة في الفقه هي بمثابة القواعد الفقهية فيه بحيث تتمتع بما تتمتع به تلك القواعد في حجية تطبيقاتها في مواردها وجزئياتها؟

٢- هل تتمتع الأدلة المبينة للمقاصد بما تتمتع به الأدلة المبينة للأحكام من حجية ومصداقية في عملية الاستنباط؟

٣- هل تتمتع المقاصد والأدلة المبينة لها - علاوةً على ما ذكر في السؤالَين السابقَين - بصفة المعيارية والمقياسية في مسألة صحة وسقم سائر الأحكام والفتاوى والأدلة بحيث لو تعارضت تلك المقاصد أو تزاحمت مع غيرها فإنها تتقدم عليها؟

وباتضاح الموقف من هذه الأسئلة، تنكشف مكانة المصالح المرسلة أيضًا بالنسبة إلى الحيثيات المذكورة في كل واحد من تلك الأسئلة بعد افتراض الاتحاد بين الاثنَين، فلا يبقى حاجة إلى إفراد كلام وبحث آخر بالنسبة إليها.



أهمية البحث

والنماذج السابقة الذكر لا تقتصر فائدة ذكرها وتوضيحها على توضيح الهدف من هذا المطلب فقط، بل فائدتها علاوةً على ذلك تنعكس في توضيح الأهمية البالغة لمجمل البحث إلى حد كبير من جهة، كما أنها تملأ الفراغ الكبير الذي يكشف عنه التتبع في كتابات الفريقَين في هذا المجال وخاصة بالنسبة إلى الإمامية مع وجود الجهود المبذولة فيه من جهة أخرى.

وما يضاعف الأهمية التي يتمتع بها هذا البحث، ما وقع فيه بعض من لا خبرة له بالاجتهاد وضوابطه من خلط وإفراط وتفريط في هذا المجال. ومع احترامنا البالغ لكل الجهود التي بذلت فيه أيضًا من قبل بعض من هم أهل لذلك، إلا أنه يمكن أن ندعي وبكل يقين بأن تلك الجهود لا تتناسب أبدًا مع مقدار الأهمية التي يحملها هذا البحث، لا سيما في أيامنا هذه، وخاصةً مع ما يتمتع به فقهنا وأصولنا من مفاصل القوة والحيوية التي تفتح الباب أمامه واسعًا للخوض في هذه المطالب وما شابهها، بعد أن نعرف بأن السبب في القطيعة السابقة لا يعود إلى نفس الفقه والأصول بل يكمن في مسائل تاريخية جانبية لا علاقة لها بذلك من قريب أو بعيد.

البحث في النظريات والعمليات الفقهية[1] في مجال مكانة مقاصد الشريعة في عملية الاستنباط

التتبع في النصوص الفقهية والأصولية لعلماء الإمامية والعامة، تكشف النقاب عن وجود خمس نظريات في ما يرتبط بالمقام.

ومما يجدر ذكره هنا، هو أن الهدف من عقد الكلام في هذا البحث ليس مجرد التحقيق في النظريات التي برزت بصورة رسمية في هذا المجال. بل يشمل ما وقع في العمليات الفقهية من مصاديق خارجية، وبناءً على ذلك، فإنه من الممكن أن تحكي العمليات الفقهية للفقيه – ولو في موارد محدودة ضيقة – عن رفضه للقبول

---

(١) سيتضح المراد من «العمليات الفقهية» بعد ذلك.



الكامل بنظرية ما، إلا أنه مع ذلك يمثل مفردةً من مفردات البحث في ما نحن فيه.

وعلى كل حال، ففي ما يرتبط بالمسألة محل البحث، أعني: اعتبار المقاصد قاعدةً، والأدلة المبينة لها مستندًا في عملية الاستنباط، واعتبارهما معًا مقياسًا ومعيارًا للحكومة بين سائر الأدلة والأحكام والأقوال بالكيفية التي مضى بيانها، هناك خمس نظريات[1] هي ما يلي:

١- الاكتفاء بالنص.

٢- محورية النصّ مع الالتفات إلى المقاصد.

٣- محورية المقاصد مع الاعتراف بالنص.

٤- المقاصدية.

٥- الاكتفاء بالنص مع ملاحظة المقاصد.

النظرية الأولى: الاكتفاء بالنص

وقبل توضيح هذه النظرية، فلنلاحظ النماذج التالية:

الأول: جاء في رواية معتبرة لأبي ولاد:

«اكتريت بغلًا إلى قصر بني هبيرة ذاهبًا وجائيًا بكذا وكذا وخرجت في طلب غريم لي، فلما صرت إلى قرب قنطرة الكوفة، خبرت أن صاحبي توجه إلى النيل، فتوجهت نحو النيل، فلما أتيت النيل خبرت أنه توجه إلى بغداد، فاتبعته فظفرت به وفرغت فيما بيني وبينه ورجعت إلى الكوفة، وكان ذهابي ومجيئي خمسة عشر يومًا، فاخبرت صاحب البغل بعذري وأردت أن أتحلل منه فيما صنعت وأرضيه، فبذلت له خمسة عشر درهمًا فأبى أن يقبل، فتراضينا بأبي حنيفة وأخبرته بالقصة، وأخبره

---

(١) وإلى جانب هذه النظريات الخمس هناك طبعًا بعض التفصيلات، فمثلاً: هناك من فصل بين العبادات التـي تعتبـر أحكامها تعبديةً لا يعلـم مباديها ومناطاتها فذهـب إلى النظرية الأولى فيهـا، وبين غيرها ممـا هو تابع للمصالح والمفاسـد القابلة للإدراك فذهب إلى نظرية أخرى فيها. وهو ما سـيأتي البحث والتحقيق فيه خلال الكلام في النظريات الخمس المطروحة في المقام إن شاء الله تعالى. وسيتضح هناك عدم الحاجة إلى إفراد هكذا تفصيلات ببحث مستقل.



الرجل، فقال لي: ماصنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعته سليمًا، قال: نعم بعد خمسة عشر يومًا. قال: فما تريد من الرجل؟ قال: أريد كرى بغلي فقد حبسه علي خمسة عشر يومًا. فقال: إني ما أرى لك حقًا لأنه اكتراه إلى قصر بني هبيرة فخالف فركبه إلى النيل وإلى بغداد فضمن قيمة البغل وسقط الكرى، فلما رد البغل سليمًا وقبضته لم يلزمه الكرى، قال: فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته مما أفتى به أبو حنيفة وأعطيته شيئًا وتحللت منه، وحججت تلك السنة فأخبرت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ بما أفتى به أبو حنيفة فقال: في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمنع الأرض بركتها. قال: فقلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: فما ترى أنت؟ قال: أرى له عليك مثل كرى البغل ذاهبًا من الكوفة إلى النيل، ومثل كرى البغل من النيل إلى بغداد، ومثل كرى البغل من بغداد إلى الكوفة، وتوفيه إياه...»[١].

والظاهر أن قضاء أبي حنيفة كان على أساس رواية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يقول فيها: «الخراج بالضمان»[٢]، حيث جعلت المنافع في مقابل الضمان، فكل من كان ضامنًا فالمنافع له[٣].

الثاني: ينقل صاحب الجواهر عن بعضهم الفتوى التالية:

«يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائمًا فقائم، وإن جالسًا فجالس، بل لايجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضًا، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه»[٤].

وكما نلاحظ هنا، فإن المستند في الفتوى المذكورة هي عموم حرمة الغصب.

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٧، الصفحتان: ٢٥٦ و٢٥٧.

(٢) الميرزا حسين النوري، مصدر سابق، الجزء ١٣، كتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ٧، الصفحة ٣٠٢، الحديث ٣. أحمد بن الحسين البيهقي، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٣٢١. محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجة**، الجزء ٢، الصفحة ٧٥٤.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ١٠٤. وهناك توجيه آخر لكلام أبي حنيفة لا أساس علمي ولا فقهي له ينقله سليم رستم باز في **شرح المجلة**، الصفحة ٣١٨، في توضيح المادة ٥٩٦ عن بعض الفقهاء.

(٤) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٨، الصفحة ٣٠٠.



الثالث: حرم بعض الفقهاء استنادًا إلى ظاهر بعض النصوص بيع السلاح غير الدفاعي إلى أعداء الدين حال قيام الحرب مع المسلمين، إلا أنه تأمل في بطلان المعاملة[١].

وقد ذكر البعض في مقام تقوية هذا التأمل قوله:

«إن النهي عن حمل السلاح إلى المشركين... نظير النهي عن البيع عند النداء حكم تكليفي... حتى لو قيل بأن التقوية تحصل بتسليم المبيع إلى المشركين أو سائر أهل الباطل؛ فإن غاية ذلك أن لايكون البيع المذكور من الأول مشمولًا لأدلة الإمضاء، ولكن تشمله بعد حصول التسليم خارجًا»[٢].

الرابع: ذهب بعض الفقهاء إلى أن للغابن أن يؤجر ما اشتراه لمدة طويلة، وإذا فسخ المغبون فيجب عليه الصبر إلى انتهاء مدة الإجارة التي تعود الأجرة فيها إلى الغابن، بلا حق للمغبون في الاعتراض على ذلك[٣]. وقد ذهب بعض الفقهاء[٤] كالشيخ الأنصاري إلى هذه النظرية استنادًا إلى أن: «المنفعة الدائمة تابعة للملك المطلق».

وقد اعترض على ذلك بعض الفقهاء قائلًا:

«من المستبشع جدًّا شرعًا استيفاء منافع العين خمسين سنةً وإعادتها بلا تدارك»[٥]، إلا أنه بهدف تأييد الشيخ الأنصاري ومناقشة ما جاء في نقده على طبق القواعد والأدلة، قيل:

إن مقتضى ملكية الغابن وجواز تصرفه في ما يملكه، وبمقتضى أن الفسخ إنما يؤثر من حينه لا قبل ذلك، هو الذهاب إلى ما اختاره الشيخ الأنصاري دون غيره[٦]،

---

(١) «إن النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاسدة»، الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب المحرمة**، الصفحة ٢٠.

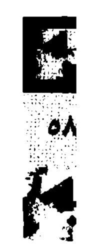
(٢) الشيخ جواد التبريزي، **إرشاد الطالب**، الجزء ١، الصفحة ١٠٦.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٠.

(٤) الشيخ مرتضى الأنصاري، المصدر السابق.

(٥) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، **حاشية المكاسب**، الجزء ٢، الصفحة ٦٥.

(٦) «من البعيد من الشارع الأقدس أن يحكم بملكية شيء لشخص وجواز تصرفه فيه بما شاء، وكان =



وكما نلاحظ هنا، فإن ملكية الغابن للأجرة إنما كانت لصرف ملكيته للمبيع وإن كان عالمًا بالغبن عامدًا إليه، اعتمادًا على دليلَين ذكرا في الكلام السابق.

ولسنا الآن بصدد تمحيص الأقوال الواردة في النماذج السابقة وعرض ما يقتضيه التحقيق فيها، بل الهدف فعلًا هو مجرد عرض نماذج من كلمات تعتمد ظاهر الأدلة لا مقاصد الشريعة، كالعدالة، ومحاربة الظلم، وعدم وضع المكلفين في العسر والحرج، وتحقيق نظام اقتصادي صحيح، وتوفير الأمن في المعاملات المختلفة، وإلا لاختلف الموقف حينئذ قطعًا.

وكما سيأتي في توضيح النظرية الخامسة في المقام، فإن تلك المقاصد وإن لم تكن صالحةً كمستند في عملية الاستنباط والإفتاء، إلا أنه عندما تؤخذ بنظر الاعتبار، وتلاحظ في عملية تفسير الأدلة والمستندات، فإن النتيجة سوف تختلف بكل تأكيد.

وعلى كل حال، فإن أصحاب هذه النظرية لا يقتصرون على من نقلنا فتاواهم هنا، بل هو موقف لكثير من الفقهاء الكبار من الفريقَين في فتاواهم وعملياتهم. فهؤلاء يعتمدون النص مستندًا في تلك العمليات بدون ملاحظة للمقاصد الكلية أو الجزئية (علل الشرائع)، ثم يصدرون الفتوى على هذا الأساس وإن كان ذلك لا يحقق أهداف الشرع الكلية.

نعم، قد يعبرون أحيانًا بتعبيرات يشار بها إلى المقاصد، كما في تعبيرات من قبيل: «أصول المذهب»، «الذوق الفقهي»، «شمّ الفقاهة»، إلا أن ندرة هكذا موارد، وعدم الانضباط في تعريفها، وعدم التحديد الدقيق لها في كلمات أصحاب هذه النظرية الأولى، وعدم الاستفادة منها في تفسير النصوص، كل ذلك صار باعثًا على عدم دور مؤثر لمقاصد الشريعة في عملية الاستنباط لدى هؤلاء، فيمرون عليها أحيانًا مرّ الكرام[1].

وفي الحقيقة: إن كان من نقطة سلبية في عملية الاجتهاد لدى هؤلاء، فإنها

= مقتضى الفسخ عرفًا - المرضي به شرعًا - هو الحلّ من حينه، ثم يحكم بالضمان بلا سبب من الإتلاف واليد، فهل المستبشع أن لا يكون المتصرف في ماله ضامنًا لغير المالك أو المستبشع خلافه؟!»، السيد روح الله الموسوي [الإمام] الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٤، الصفحتان: ٥١٠ و٥١١.

(١) راجع: الحاشية التكميلية رقم ١ آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



تتمثل في هذه النقطة، وإن كان هناك نقطة إيجابية أيضًا في المقام، وهي أن تلك العملية عند هؤلاء ستكون عمليةً تتمتع بالانضباط وبالتبعية لقواعد معروفة منضبطة، الأمر الذي يؤدي إلى أن تكون تلك العملية شفافةً لا غبش فيها بعد اعتماد هؤلاء على مصادر من قبيل: القرآن والحديث والإجماع، ما يؤدي بالتبع إلى ابتعادهم عن اجتهادات ظنية تتبع الأذواق والميول الشخصية، مما يقود عملية الاستنباط إلى السير داخل أطر محددة معلومة المعالم تعتمد المستندات المعتبرة. الأمر الذي قد يكون السبب من وراء الذهاب إلى هذه النظرية من قبل هؤلاء.

النظرية الثانية: محورية النص والالتفات إلى المقاصد

استنباط أحكام من النصوص المبينة للأحكام مع الالتفات إلى المقاصد والنصوص المبينة للمقاصد، نظرية أخرى في المقام لها من يقول بها هنا وهناك.

وطبقًا لهذه النظرية، فإن الفقيه مع أنه يعطي المحورية للأدلة والمستندات، إلا أنه يأخذ المقاصد العامة للشريعة من قبيل: تحقيق العدالة، الحرية، إقامة النظام الأحسن، التزكية والتقوى، القرب منه تعالى - الذي هو روح وجوهر ولبّ رسالة جميع الرسل الربانيين - بنظر الاعتبار، ومع الالتفات إلى مقتضى فطرة الإنسان، وعقله، وشرائط، الزمان والمكان، وسهولة الشريعة وسماحتها، يقوم بممارسة عملية استنباط الأحكام.

وأصحاب هذه النظرية، مع أنهم لا يغفلون عنصر المقاصد في العملية السابقة، حتى أنهم يعتمدون النصوص المبينة لتلك المقاصد أساسًا في فتواهم، إلا أنهم لا يغفلون في الوقت نفسه عن مستندات الاستنباط وأدلته، حيث يجعلونها المحور لتلك العملية، فهم - شأنهم شأن إخوانهم من أصحاب النظرية السابقة - حين يبدأون بالأدلة كالقرآن، والحديث، والإجماع، يعتبرون تلك الأدلة الأساس والأصل في الاستنباط، فلا يحيدون عن مقتضى تلك الأدلة أبدًا، وإن كانوا مع عدمها يستفيدون من مقاصد الشرع والنصوص المبينة لها فيتعاملون معها تعاملهم مع سائر مدارك عملية الاستنباط.

وهؤلاء يتحركون بما يوافق عرف الاجتهاد، فيعتبرون الأدلة والمدارك الشرعية



مفسِّرةً لمقاصد الشريعة، ومن هنا، فإنهم يتجنبون أي تعامل مع مقاصد الشريعة في حالة وجود مستند معتبر في المسألة محل البحث، فلا يعتمدون أبدًا المقاصد بمجردها مستندًا لاستنباط الحكم الشرعي.

وعلى الرغم مما مضى، إلا أن الذي يميز هؤلاء عن إخوانهم في النظرية الأولى، هو حضور المقاصد في عملية الاستنباط عند هؤلاء في مقابل عدم أي حضور لها عند أصحاب تلك النظرية. الأمر الذي أدى بدوره إلى اختلافات كثيرة في المواقف الفقهية بين الفريقَين، وحتى في الموارد التي لا اختلاف فيها في النتيجة والفتوى بين هؤلاء، فإن هناك اختلافًا في طريقة الاستنباط وما يعتمد من أدلة على الفتوى.

ويمكن التمثيل لأصحاب هذه النظرية بفقهاء كبار من الإمامية، من أمثال: ابن ادريس الحلّي والمحقق الأردبيلي في كتابَيهما المعروفين **السرائر** و**مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**.

وعلى سبيل المثال: فإن الفقهاء ذهبوا إلى عدم تعلق الزكاة بمال اليتيم، متمسكين لذلك بأدلة من قبيل: أصالة عدم الوجوب، وبعض النصوص الواردة في هذا المجال[1]، إلا أن ابن ادريس، مع أنه ذهب إلى ما ذهب إليه الفقهاء أيضًا، فقد أشار إلى الحكمة من وراء هذا الحكم، والتي تعرضت لها الآية المباركة: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾ (سورة **التوبة**: ١٠٣)، متمسكًا بها في المقام أيضًا[2].

والاختلاف بين هذا الفقيه وغيره من الفقهاء في الأدلة التي أقامها على ما ذهب إليه، من النص الذي يعتبر بنظر الكثير من الفقهاء من النصوص المبينة للمقصد من إيجاب الزكاة والحكمة منه لا الأدلة عليه، كان باعثًا على مخالفته للإجماع[3] في ذهابه إلى عدم استحباب الزكاة الذي يذهب إليه بعضهم[4] في المقام، علاوةً على عدم الوجوب.

---

(١) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ١٥، الصفحة ١٧. الشيخ مرتضى البروجردي، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الزكاة، الجزء ١، الصفحة ١٤.

(٢) «... الطفل لا ذنب له فتكون الصدقة تطهيرًا له منه» محمد بن ادريس الحلّي، **السرائر**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠.

(٣) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق.

(٤) محمد بن ادريس الحلّي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢١٢.



والظاهر أن ابن إدريس نفسه كان ملتفتًا إلى أن طريقته في الاستنباط في المقام تختلف عن طريقة الآخرين، الأمر الذي أدى به إلى أن ينبه بنفسه ذيل هذه المسألة[1] على ذلك بقوله: «وهذا بين بحمد الله لمن تدبّره وترك تقليد ما يجده في بعض الكتب»، وجوابًا عما كان يحتمله من اعتراض محتمل من قبل معاصريه ومن بعدهم.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى مسألة من زادت غنمه على الثلاثمائة ولم تبلغ الأربعمائة، فقد ذهب البعض إلى أنه إذا زادت الغنم على ثلاثمائة واحدةً، ففيها أربع شياه، إلى أربعمائة، فإذا بلغت أربعمائة، أسقط هذا الاعتبار، وأخرج من كل مائة شاةً.

وأما ابن إدريس، فقد ذهب إلى أن الواجب في ما زاد عن الثلاثمائة هو الواحد في كل مئة منها بالغًا ما بلغت[2]، جاعلاً قوله تعالى:﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ (سورة **محمد**: ٣٦) - والذي لا شك في أنه من النصوص المبينة للخطوط الكلية والضوابط العامة للبعثة والنبوة لا النصوص والمدارك الشرعية، الأمر الذي يفسر عدم الاعتماد عليه مستندًا للاستنباط[3] - مستندًا لفتواه في المقام[4] في غيره أيضًا، كما في ذهابه إلى عدم الخمس في الميراث، والهدية، والهبة[5].

وقد تمسك المحقق الأردبيلي باهتمام الشارع بحفظ مال الناس وعدم تضييعه في الذهاب إلى الاكتفاء بالماء القليل في التطهير وعدم لزوم العصر في ما كان من قبيل القرطاس وبعض أنواع الفواكه التي تتلف بالعصر[6].

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠.

(٢) وهو مذهب السيد المرتضى، والمفيد، وسلار، وغيرهم. (المترجم).

(٣) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، الصفحات ٨٤ إلى ٨٦.

(٤) محمد بن إدريس، المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٦.

ونص كلام ابن ادريس هناك هو: «ويعضده أن الأصل براءة الذمة، وأما الإجماع، فغير منعقد على المسألة، بل بين أصحابنا فيها خلاف ظاهر، فما بقي إلا لزوم الأصول، من حفاظ الأموال على أربابها، وإخراجها من أيديهم يحتاج إلى دليل شرعي، ويقوي ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾. (المترجم).

(٥) المصدر السابق، الصفحة ٤٩٠.

(٦) «ثم إنه على تقدير عدم وجوب العصر، يلزم طهارة كل ما يصل إليه الماء القليل، مثل القرطاس... لأنه يلزم الحرج والضرر، ومناف للشريعة السمحة، ويلزم تضييع المال...»، **مجمع الفائدة والبرهان**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٨.

=



وقد رفض أيضًا بعض ما اشترط في الاستنجاء بالحجر قائلًا:

«يبعد اعتبار الشارع في الاستعمال أمورًا دقيقةً ذكره بعض الأصحاب، بحيث يصير في غاية الإشكال فيفوت مقصوده»[١].

وسوف نتعرض في ما سيأتي من البحث بشكل أكثر تفصيلًا إلى منهج وطريقة استنباط هذَين العلمَين إن شاء اللّه تعالى.

وأما بالنسبة إلى علماء أهل السنة، فإن من الممكن أن نعتبر الكثيرين منهم ممن يختار هذه النظرية [٢]، فكما سبق وأن ذكرنا، فإن هؤلاء كانوا مضطرين إلى الاستفادة من بعض ما لا يقبله الإمامية مستندًا في عملية الاستنباط، ويعتبرونه من مقاصد الشريعة الكلية، أو العلل والحكم الجزئية، أو الاستحسان والأذواق الشخصية التي ألبست ثوب الدليلية فجعلت مستندًا للاستنباط.

النظرية الثالثة: محورية المقاصد مع الاعتراف بالنص

وأصحاب هذه النظرية يتمثلون في من يذهب إلى أن الأدلة والنصوص الشرعية هي المستندات والمدارك في عملية الاستنباط، إلا أنهم لا يغضون النظر عن المقاصد الكلية للشرع، بل يولونها أهميةً أكبر من غيرهم، فيذهبون إلى أنها تحتل الرتبة الأولى قبل تلك الأدلة والنصوص لا أنها تقف عند عتبة تفسيرها. وأما التعارض في بعض الأحيان النادرة بين الطائفتَين السابقتَين (الأدلة والنصوص الشرعية والنصوص المبينة

= ونص عبارته هناك هو: «ولأن شرعية المسح لرفع الحرج والضيق كما دل عليه العقل والنقل أيضًا صريحًا، وذلك يناسب الاكتفاء فيما هو العادة لا النادر الذى قليل الوقوع، وأيضًا يبعد اعتبار الشارع في الاستعمال أمورًا دقيقةً ذكره بعض الأصحاب بحيث يصير في غاية الإشكال فيفوت مقصوده، والذى يقتضيه النظر في الدليل عدم الالتفات إلى هذه الأمور وحصول التطهر مطلقًا الا على وجه يعلم تنجيس غير الموضع المتعارف والتعدي العرفي إذ لا شرع له والاحتياط معلوم». (المترجم).

(١) المصدر السابق، الصفحة ٩٠.

(٢) مع شيء من التسامح والتوسعة لهذه النظرية طبعًا. وبعبارة أخرى: للنظرية مراتب مختلفة، والقدر المشترك بينها هو ما ذكرناه في عنوانها، وإلا، فمن الواضح عدم صحة جعل من يعتمد مصادر موهومة في استنباطه في مصاف فقهاء من الطراز الأول كابن إدريس والمحقق الأردبيلي. وعلى كل حال، فإننا سنشير إلى فقاهة كل من العلمَين السابقَين في ما سيأتي إن شاء اللّه تعالى.



للمقاصد) فهو أمر لا مفر منه كما لا مفر من تقدم المقاصد في هذه الموارد فهي الحاكمة في المقام لا العكس.

ولا نعرف أحدًا من الإمامية ممن يقول بهذه النظرية على سعة المطالعة والتفحص في هذا المجال، وإن كان هناك من يميل إليها كما يظهر من بعض الكتابات[1].

وأما بالنسبة إلى فقهاء العامة، فيمكن أن يكون الطوفي من أصحاب هذه النظرية، حيث يقول:

«فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت، وإن اختلفا وتعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها.. وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له.. وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية، وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول»[2].

وقد تصدى بعض كتاب أهل السنة - على رغم اعتقادهم بعدم تمامية ما استند إليه الطوفي في تقديم المصلحة على غيرها في المقام - للدفاع عما ذهب إليه الطوفي ولكن بصورة غير مباشرة، حيث يقول:

«إن نظرية الطوفي تجد لها تطبيقات كثيرة في الوقت الحاضر في أكثر البلدان الإسلامية[فهي المتقدمة من الناحية العملية]»[3].

وطبقًا لنظر الطوفي وأمثاله، فإن النصوص والأدلة الشرعية وإن كانت تتمتع بصفة السندية للفقيه في عملية الاستنباط، وعلى رغم أن أحكام المعاملات غير خارجة عن حيطة التشريع والشريعة يجب أن ينظر لها على أنها من الدين[4]، إلا أنه

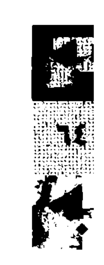
---

(١) راجع: مصطفى ملكيان، **طريق إلى الحرية** (بالفارسية)، الصفحتان ١٠٠ و١٠١.

(٢) راجع: حسين محمد الملاح، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٨٩. مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ٩٤. وقد نقلنا سابقًا عبارة الطوفي في المقام كاملةً فراجع. (المترجم).

(٣) راجع: مجيد حميد العنبكي، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

(٤) ما نسب إلى الطوفي من أدلة لإثبات مدعاه في المقام هو: =



عندما يكون هناك تصادم بين النصوص والأدلة من جهة والمصلحة من جهة أخرى نتيجة لظروف زمانية أو مكانية خاصة أو عامة، فإنه يجب تقديم المصلحة (مقاصد الشرع).

إلا أن هناك في المقابل من خالف نظرية الطوفي، حاملًا عليها بقوله:

«إن الطوفى جانَب الحقيقة في غلوّه؛ وإلّا فما معنى أن يترك المسلم نصًّا أو نصوصًا ثابتةً واضحةً لمجرّد أنه يرى المصلحة الظنّية تخالفها؟!»[1].

النظرية الرابعة: المقاصدية

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى عدم أي محل للنصوص في عملية الاستنباط، فالاجتهاد والفتاوى المبنية على المستندات والمدارك المعروفة لا تستجيب لمتطلبات الحياة، يجب تغييرها، كما يجب «الاجتهاد في الاجتهاد»، فيجب إيجاد تغيير أساسي في بنية الاجتهاد المألوفة التي تعتمد النص أساسًا لعملية الاستنباط. وبتعبير أحد القائلين بهذه النظرية: «نحتاج إلى اجتهاد في الأصول لا في الفروع، وأما الترقيعات التي يقوم بها الفقهاء فهي لا تستجيب والتغيرات العلمية والمنجزات الاجتماعية والثقافية للعالم الجديد»[2].

وسوف نتناول هذه النظرية بالتوضيح والتحليل بعد ذكر مجموعة من النماذج

= ١- إن رعاية المصلحة أمر مجمع عليه إلا أن القبول بالإجماع أمر مختلف فيه. ومن الواضح، أن الاستناد إلى ما كان مقبولًا من قبل الجميع مقدم على الاستناد إلى ما كان مختلفًا فيه.

٢- إن النصوص الشرعية مختلفة متعارضة، وأما رعاية المصلحة فأمر حقيقي ذو جذور تكوينية يبعث التمسك به على الاتفاق المطلوب شرعًا.

٣- الوارد في السنة النبوية هو تقديم المصلحة في حالة تعارضها مع النص. راجع: المصدر السابق، الصفحتان: ٩٥ و٩٦.

ومن الواضح، أن الطوفي لو كان يبني على خروج أحكام المعاملات عن حيطة الشريعة، وأن دور الشارع المقدس فيها ليس أكثر من بيان المقاصد الكلية الكامنة فيها، لكان من الأفضل له أن يبني الاجتهاد في المعاملات على أساس التمسك بالمقاصدِ المحضة بعيدًا عن أي نص من النصوص الشرعية، معللًا ذلك بخروجها عن حيطة الشريعة والتشريع.

(١) راجع: محمد علي التسخيري، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٢.

(٢) مجلة **كيان** (بالفارسية)، العدد ٤٩، الصفحة ٣٤.



التي ذكرت لها في ما يلي[1]:

١- «يقول القرآن: «في قصاص حياة يا أولي الألباب»[2]، وقد فسروا هذه الآية بأنكم إذا لم تقوموا بالقصاص، فإن حياة الإنسان لن تستقر، فاقتصوا لكي يحافظ على الدماء. والفهم الصحيح لهذه الآية، هو أنها تنظر إلى زمان النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، حيث كانوا يقتلون العشرة بالواحد، فجاء النبي ليقول: لا للانتقام، ويكفي الواحد بإزاء الواحد، يعني: دم الإنسان محترم، ومهما كان القتل أقل فهو أحسن... ومن هنا يقول بعد ذلك: «وإن تُعفُو خيرٌ لكم»[3]. فالقصاص إذن أساس الحياة لأنه يحد من الانتقام والقتل وإذا رفع يومًا من الأيام فلن يكون ذلك مخالفًا للقرآن أو النبي.

وعلى هذا فإنه يمكن أن نقول: الرسالة التي ترسلها لنا سيرة النبي وسنته، هي لزوم حركة الإنسان دومًا باتجاه العدل والحق»[4].

٢- «يجب أن نقيس القوانين التي نتوصل إليها إلى العدل، فنرى أنها هل تتناسب مع العدالة الإسلامية أم لا... الأساس والمقياس هو العدالة»[5].

هذان نموذجان من مئات النماذج المطروحة طبقًا لهذه النظرية في مجموع الأحكام أو غير العبادي منها[6].

---

(١) مع الالتفات إلى سعة هذه النظرية، والدعاية الواسعة المتنوعة التي قدمت لها، فإن بيان وتحليل ونقد هذه النظرية، لا بد وأن يكون متناسبًا مع ذلك، وهو ما أخذناه بنظر الاعتبار.

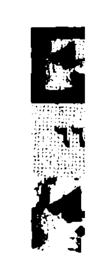
(٢) صحيح الآية هو: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، (سورة **البقرة**: ١٧٩).

(٣) هـذه العبارة ليسـت صحيحة من الناحيـة الأدبية، ولا وجود لها فـي القرآن والروايات!! ومورد إشـارة الكاتـب بصورتـه الصحيحة في قسـمها الأول هو: «وَأنْ تعفُـوا» المأخوذة من الآية ٢٣٧ من سـورة **البقرة**، التي تتكلم عن اسـترداد قسـم من المهر المقدم للمرأة المطلقة وإن كان ذلك قبل الدخول. وأمـا البـاب الثاني يعني: «خيرٌ لكم»، فهو مأخوذ من الآية ١٨٤ من سـورة **البقـرة**، التي تبين فضيلة الصيام. فكلا القسـمَين لا علاقة له بالعفو عن القصاص من قريب أو بعيد! وبعض التراكيب والآيات المذكورة في كتاب (**نقد القراءة الرسمية للدين**) لا وجود لها في القرآن. راجع: **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحات: ٢٩١، ٣٢٩، ٣٤٥، ٣٤٩!

(٤) محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحتان: ١٥٩ و١٦٠.

(٥) سـيد محمد بجنوردي، مجلة **كوناكون** (بالفارسـية)، الدورة الجديدة، العدد ١١، ١٣٨٢/٢/٦ هـ.ش.، الصفحة ٦.

(٦) راجـع مثلاً: عبـد الكريم سـروش، **أخـلاق الآلهة**، الصفحـة ١٠٥. سـيد محمد بجنـوردي، صحيفة =



وما هو المحور والمستند في النموذجَين السابقَين وغيرهما هو (المقاصد الكلية للشريعة) من قبيل: إصلاح المجتمع، العدالة، مقتضيات الفطرة، التعقل والتفكر، احترام النفس الإنسانية بدون أن يتوجه أصلًا إلى النصوص وإن كان نص القرآن الصريح يقول: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة **البقرة**: ١٧٩).

وهذا النمط من التفكير وإن كان لا ينكر وجود النصوص المبينة للشريعة، إلا أنه يطرحها بحجة أنها لا تتناسب مع ما يعيشه الإنسان اليوم، فهي أسيرة زمان ومكان وأوضاع المجتمع العربي قبل أربعة عشر قرنًا، فالجمود عليها وإبقائها سندًا للاستنباط أمر غير صحيح أبدًا. ولما كانت مقاصد الشريعة هي الحاكم على جميع هذه النصوص، فإنه لن يقع أي تصادم في البين بينها وبين تلك النصوص؛ فإن تلك النصوص يجب أن ينظر لها من زاوية الظروف الخاصة التي أحاطت بها وبزمان صدورها، والتي كانت متلائمةً مع مقاصد ذلك الوقت أيضًا؛ وأما اليوم، فلا نص من الأساس لكي تصل النوبة إلى تعارضه مع المقاصد[1].

= **جمهوري اسلامي** (بالفارسية)، ١٣٨٢/٢/١٣ هـ.ش.، الصفحة ٢، «بحث في باب الغناء» (بالفارسية). سيد محمد بجنوردي، مجلة **جشم انداز** (بالفارسية)، الدورة الجديدة، العدد **٣**، لشهر شهريور ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحة ٨٥. مهدي حائري، **آفاق الفلسفة** (بالفارسية)،، الصفحة ١٤٣.

(١) راجع: الحاشية التكميلية رقم ٢ آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أنه قد يصعب أحيانًا التمييز بين القائلين بالنظرية السابقة وبين القائلين بهذه النظرية اعتمادًا على الكلمات الواردة في المقام، فهو مما يحتاج إلى ممارسة ودقة. فعلى سبيل المثال: يقول بعضهم: «وبناءً على أن الشارع الحكيم قاصد بشرعه تحقيق مصالح العباد ودفع الفساد عنهم، فإنه إذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تفسر ويحدد نطاق تطبيقها ومجال أعمالها في ضوء المصالح التي وردت هذه النصوص لتحقيقها والحكم التي جاءت من أجلها، وسوف نرى أن جميع المدارس الفقهية قد تبنت هذا المنهج واستنبطت على أساسه كثيرًا من الأحكام الشرعية. وهذا المنهج لا يلتزم التفسير الحرفي للنص الشرعي، بل يستلهم الحكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها مسترشدًا بما عرف من عادة الشرع في الأحكام مستعينًا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة، فسّر النص في ضوئها وحدد نطاق تطبيقه ومجال أعماله على أساسها». راجع: د. حسين حامد حسان، **فقه المصلحة العامة وتطبيقاته المعاصرة**. (المترجم).



وقفة نقدية عند النظرية

وهذه النظرية على الرغم من الإعلام الواسع الذي أحاطها به مدعوها من غير المتخصصين في الاجتهاد ونظامه، فهي تعاني من مشاكل أساسية عدة نتعرض إلى بعضها:

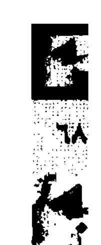
١- على الرغم من التتبع الواسع في آثار أصحاب هذه النظرية، إلا أننا لا نجد أي دليل على ما ادعاه هؤلاء في تلك الآثار، في حين أن تلك المدعيات لا تخرج عن كونها واحدًا من احتمالات كثيرة في المقام!

٢- لم يعط أصحاب هذه النظرية رؤيةً وتخطيطًا واضحًا لنظريتهم! فالتتبع في آثارهم لا يوصلنا إلى أكثر من أن المشرع له مقاصد يتوخاها، وطريق الوصول إلى هذه المقاصد، والآليات المستعملة في ذلك الطريق، والتي يعبر عنها بالشريعة، إنما هي قشور الدين المتأثرة بالزمان والمكان، وعرضة للتغيير، وتابعة للمصالح والمفاسد، التي تتأثر بدورها بالإمكانات والظروف.

كما أن الاجتهاد حركة تتأثر بكل تلك الأمور، والنصوص والأدلة لا دور لها أبدا في تلك العملية، ولا تشكل عنصرًا من عناصرها بعد تأثرها بالظروف الخاصة التي لا تجد لها مجالًا في حياتنا اليوم وما نعيشه من تطورات وتغيرات ومستجدات.

ولا يرى أصحاب هذه النظرية أية حاجة لتقديم تعريف لمقاصد الشريعة! والحال أن من جملة أهم ما يجب طرحه كسؤال في المقام، هو الجهة المسؤولة عن تشخيص تلك المقاصد من جهة، وعن الآليات التي تستعمل في تلك العملية من جهة أخرى، فمن هي الجهة المسؤولة عن التشخيص؟ وما هي الآليات التي تكون مرجعًا لتلك الجهة في تلك العملية؟ فهل يكفي - مثلًا - أن نقول: إن المقصود والمعيار في المعاملات هو حفظ المال ويكفينا ذلك في جميع هذا الباب بجميع ما يشتمل عليه من أحكام تفصيلية كثيرة؟!

فلنستحظر بعض ما سبق من عبارات وغيرها مع قليل تأمل، ولننظر ما الذي نفهمه منها: «الدين هو الحضور»؟ «وكلما كانت هذه الحرية متمردةً منتفضةً ومثيرةً للجنون، كلما كان ذلك الحضور أكثر واقعيةً وأكثر توحيدًا»؟ «يجب أن نسعى إلى إخراج الشريعة مما تعانيه من حالة الجمود والرسوب، وإلى عرضها بصورة نظام



قانوني واجتماعي وعادات وتقاليد، وإلى إعطاء ذلك طابعًا عمليًّا دينيًّا إيمانيًا؟»[١].

- «ان الناس - لأجل إقرار نظامهم المعيشي والاقتصادي - كيف يعملون؟ وطبق أي نموذج يكون ذلك؟، أمر أوكله الشارع إلى الناس، حتى أن الشريعة تقول في هذا المجال: إن أصل المقررات والقوانين موكول لكم، نعم، طبق الإطار المحدد لهم شرعًا، وهو عدم ظلم أحد»[٢].

ضرب المئات من النصوص القرآنية، والآلاف من الأحاديث النبوية والعلوية المعتبرة المبينة للأحكام والشريعة، وطرح عناصر من قبيل: «الحضور»، «الحرية المتمردة المنتفضة المثيرة للجنون»، «السلوك التوحيدي»، والاكتفاء بمثل: «وجوب عدم ظلم أحد»، كيف يمكن أن ينظم عملية الاجتهاد ويوصل إلى الهدف منها وهو استنباط الأحكام الشرعية [٣]، وخاصةً في ما لو قيل - وقد قيل فعلاً!- أن قبول أو رد ما يستنبطه الفقيه هو وظيفة المكلف والمسلم نفسه؟! وأن حجية الفتوى مشروطة بحصول اطمئنان المقلّد بحكمه تعالى، وإلا فلا ملزم أبدًا لتبعية تلك الفتوى؟![٤].

الاستفادة من هذه المفاهيم المبهمة المجملة المطاطة غير القابلة للتفسير والتعريف في بيان القوانين والتشريعات، لا تلتقي مع أي منطق صحيح. أي نظام قانوني، وأي نبي إلاهي استخدم هكذا مفاهيم في مقام بيان الأحكام لكي تصل النوبة له تعالى لكي يتبع هكذا أسلوب؟![٥].

---

(١) محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحات: ٣٣٤، ٣٣٥، ٤٢١.

(٢) فصلية **نقد ونظر**، العدد **الأول**، شتاء ١٣٧٣هـ.ش.، الصفحتان: ٦٠ و٦١.

(٣) بعض أصحاب هذه النظرية لا يعتقد بالاجتهاد أبدًا، فيذهب إلى أن الأمور الاجتماعية قد أوكل أمرها إلى الناس أنفسهم يرون فيها ما يرونه (العلمانية).

(٤) راجع: محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق، الصفحة ٩٦.

(٥) يقول المرحوم مهدي الشهيدي: «تحقيق نقلة وتطور في القانون عن طريق نشر أفكار العوام والأفكار غير التخصصية، وعن طريق تفسير القانون واستنباط الأحكام على أساس الاعتقادات والأذواق الشخصية المختلفة، القائمة على أسس غير منضبطة مستقاة من مفاهيم فضفاضة من قبيل: «العدالة» و«الإنصاف»، التي تخضع لتفسيرات متضادة من قبل العوام، وعن طريق توجيهات أبعد ما تكون عن المفاهيم القانونية، كل ذلك يؤدي إلى الفوضى والانفلات في العلاقات القائمة بين الناس... ما له دور أساسي فاعل في تدوين القانون، هو الأفكار والبحوث العلمية التخصصية البعيدة كل البعد عن طرز تفكير العوام. وهذه الأفكار هي التي تبلور المفاهيم العميقة متعددة الحيثيات في =



ولا يقتصر الأمر على ما ذكرنا من إشكالات في مجال هذه النظرية (الاكتفاء بالمقاصد)، بل يمكن أن نقول بصورة عامة: إن تفريغ الشريعة وجعلها خاويةً مجرد هيكل وقشر بدون أي لب[1]، تفسير الدين وتعريفه على أساس التجارب والأذواق الشخصية[2]، التدخل والتصرف الشخصي في تفسير الوحي والنبوة الخاتمة[3]، تقليص الدين وجعله ضمن أطر ضيقة محصورة[4]، جعل الدين فضفاضًا مطاطًا متناسبًا مع كل مسلك وطريقة ومنهج[5]، إلباس الأحكام الواردة في الكتاب والسنة وسيرة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ثوب المعاصرة والحداثة[6]، تجميد المفاهيم الرئيسية الأساسية عند سقف زمني محدود والدعوة بالتبع للنسبية والتعددية في الدين[7]، إشاعة فكرة العدمية القاتلة للمستندات والمصادر الشرعية[8]، الإصرار على عقلانية أفكار الإنسان ونظرياته الناشئة من إرادته[9] وغير هذه المقولات التي أطلقها أصحاب هذه النظريات في كتاباتهم، هي من جملة المشاكل التي تئن هذه النظرية تحت وطأتها!

النظرية الخامسة: الاكتفاء بالنص مع ملاحظة المقاصد

والنظرية الأخرى في مجال علاقة مقاصد الشريعة الكلية بعملية استنباط الأحكام،

= قالب عبارات قانونية». **تشكيل العقود والمعاهدات** (بالفارسية)، الصفحة ٢٤.

(١) راجع: محمد مجتهد شبستري، **الإيمان والحرية** (بالفارسية)، الصفحة ٤١. عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحة ١٦٩.

(٢) **الإيمان والحرية** (بالفارسية)، الصفحة ١١٩.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٣٢٤. **بسط التجربة النبوية**، الصفحتان: ١٢٠ و١٢١.

(٤) محمد مجتهد شبستري، **هرمنوطيقا الكتاب والسنّة**، الصفحتان: ٥٢ و٥٦. **بسط التجربة النبوية**، الصفحة ١٠٦.

(٥) **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحات ٤٣٢ إلى ٤٣٥.

(٦) المصدر السابق، الصفحات: ٤٧، ١٠٦، ١٦٢، ١٧٤.

(٧) **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحة ٤١٥. مواضع متعددة من **أخلاق الآلهة**، **بسط التجربة النبوية**، **هرمنوطيقا الكتاب والسنّة**.

(٨) **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحة ١٧٤.

(٩) المصدر السابق، الصفحة ٣٤٢. وما ذكر إنما هو بعض ما يرسل من رسائل خاطئة في كتب من قبيل: **أخلاق الآلهة**، **بسط التجربة النبوية**، **هرمنوطيقا الكتاب والسنّة**، **نقد القراءة الرسمية للدين**، **بسط التجربة النبوية**.



هي أن المقاصد والنصوص المبينة لها لا تصلح أن تكون مستندًا ومصدرًا من مصادر الاستنباط، فإن ذلك يقتصر على الأدلة المبينة للحكم الشرعي، ولكن على الرغم من ذلك، فإن التوجه والاهتمام الدائم والدقيق بالمقاصد من قبل الفقيه أثناء مزاولته لعملية الاستنباط مستفيدًا من الأدلة المعتبرة، أمر لا بد منه طبق هذه النظرية؛ فإن ذلك له أثره المهم في ما يستفيده الفقيه من تلك الأدلة، بحيث تختلف رؤيته في الكثير من الموارد في ما لو لم يأخذ المقاصد بنظر الاعتبار.

ولبيان هذه النظرية، وما تختلف فيه مع غيرها من النظريات، فسوف يكون الكلام في الأصول الأربعة التالية:

الأصل الأول: إن الشارع المقدس - شأنه شأن جميع المصلحين وأصحاب الفكر والنظر والأهداف والبرامج - له هو بدوره مقاصد[١] وأهداف، وله أيضًا برامج يتوصل بها إلى أهدافه.

وذلك البرنامج هو الشريعة والأحكام التي تعتبر الطريق الموصل إلى تلك الأهداف، ومن هنا جاءت لفظة (الشريعة) التي هي في الأصل طريق الورود إلى الماء[٢]، فكأنما الأحكام هي الطريق إلى ماء المقاصد الذي يحيا به الإنسان.

الأصل الثاني: إن الأحكامِ الدالة على البرنامج المذكور، بمقتضى كونها قد جعلت ليعمل بها، فهي عمومًا برامج تتمتع بصفة الوضوح والشفافية في المبدأ والمنتهى، بخلاف المقاصد التي لا تتمتع بذلك، كونها من سنخ النتائج.

فلو أخذنا الصلاة مثالًا، والتي شرعت بقصد إبعاد الإنسان ونهيه عن الفحشاء والمنكر[٣]، وتقرّبه إليه تعالى[٤]، لوجدنا أن لها بدايةً ونهايةً واضحتَين بيّنتَين، بحيث

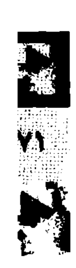
---

(١) يشمل مصطلح (المقاصد) هنا مقاصد الشريعة وعلل الشرائع أيضًا.

(٢) راجع: ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ١٧٥. الجوهري، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٢٣٦.

(٣) ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، (سورة **العنكبوت**: ٤٥).

(٤) روي عن الإمام الصادق والإمام الرضا عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ: «الصلاة قربان كل تقي»، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب الصلاة، الجزء ٣، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، باب ١٢، الصفحة ٣٠، الحديث ١و٢.



يمكن التكليف بها، في حين أن القصد السابق منها لا يعتبر أمرًا واضحًا بحيث لا يكون له إلا تفسير واحد.

والكلام السابق بالنسبة إلى الصلاة يجري في غيرها من التكاليف وما جعلت من أجله من أهداف، كما في الوضوء، والحج، والصيام.

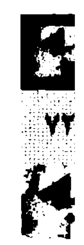
الأصل الثالث: إن النصوص الشرعية (الآيات والروايات) - كما أسلفنا في الباب الأول من هذه الدراسة - يمكن تقسيمها إلى قسمَين كليَّين، هما: المبينة للمقاصد الكلية وعلل وحكم الأحكام، والمبينة للأحكام والبرامج وخصوصيات هذه الأحكام، كما في عدم كونها حرجيةً أو ضرريةً مثلًا.

والاجتهاد، بما أنه عملية الكشف عن الشريعة واستنباطها، فهو لا بد وأن يعتمد على النصوص المبينة للأحكام بعد كونها تتمتع بالصفة السابقة الذكر، من كونها واضحةً شفافةً من جهة تقديمها لبرنامج عمل بخلاف المقاصد كما أشرنا إليه قبل قليل.

الأصل الرابع: إن المقاصد والنصوص المبينة لها، مع أنها لا تصلح مستندًا للكشف عن الحكم، الأمر الذي يعني تبعًا عدم صلاحيتها لأن تكون مقياسًا وميزانًا لصحة أو سقم سائر أدلة الاستنباط ومصادره[1]، إلا أن مما لا يمكن إنكاره، هو أن تلك

---

(١) قسم بعضهم - خطأً - مصادر الأحكام إلى: (المصادر الأصلية)، من قبيل: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، و(المصادر الفرعية)، من قبيل: رأي الصحابة والعرف والاستصحاب والشرائع السابقة، و(المصادر المقاصدية)، من قبيل: الاستحسان والمصلحة وسد الذرائع وفتحها! راجع: اسماعيل كوكسال، مصدر سابق، الصفحات ١٣١ إلى ٢٠٣. كما أن البعض الآخر لم يميز بين النصوص المبينة للمقاصد والأدلة المبينة للحكم، فجعلها كلها ضمن المجموعة الثانية قائلًا:
«تتوزع الأدلة الشرعية على مرتبتَين، تحتل القواعد الفقهية المتداولة إحداهما، بينما تحتل الثانية ما كان أعلى من تلك القواعد التي اسميها بالأدلة الراجحة ذات الأولوية.
فمن قبيل المثال: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ يمثل واحدًا من هذه الأدلة، فالآية المباركة تمثل مصدرًا من مصادر التشريع الكلية غير المختصة بباب فقهي دون باب حيث تضم بين جناحَيها جميع النشاطات البشرية غير العبادية. فكلما اشتبه علينا حكم ما فإن اللازم أن نرى ما يمليه علينا الفهم والذوق السليم بالنسبة إلى ما يقتضيه العدل والإحسان في ذلك المقام».
راجع: سيد مرتضى تقوي (مترجم) مقالة: «علم الأصول آلة أم هدف؟» (بالفارسية)، فصلية **فقه أهل** =



المقاصد هي لب الشريعة وروحها وفي مقام اللباس الذي تلبسه الشريعة فيغطيها بجميع جوانبها.

ويأتي الدور هنا لواحدة من أهم وأدق وظائف الفقيه ومسؤولياته، وهي كيفية الربط بين الأدلة المبينة للحكم والشريعة من جهة، والمقاصد والأدلة المبينة لها من جهة أخرى.

بيان تلك الكيفية هو المقصود الأصلي من الكلام في هذا المطلب، والنظريات السابقة كلها كان محورها هو هذه الكيفية أيضًا[١].

النظرية المختارة في المقام

والذي نذهب إليه في المقام، هو الاكتفاء بالنصوص المبينة للحكم في مقام استنباط الأحكام في جميع الحالات، فهي ما يجب أن تكون مستندًا للفقيه في فتواه، إلا أن التوجه إلى المقاصد وأخذها بنظر الاعتبار، له أثره العميق على ما يستفيده الفقيه من تلك النصوص، شأنها في ذلك شأن تأثير النصوص في تفسير بعضها البعض.

التوجّه إلى المقاصد الكلية للشريعة يؤثر أحيانًا بشكل مباشر في ما يفهمه الفقيه من مفردات الدليل المبين للحكم، بحيث يستفيد معنًى لم يكن ليفهمه لو لم تؤخذ تلك المقاصد بنظر الاعتبار[٢].

إلغاء الخصوصية وتعميم الحكم المذكور في الدليل إلى موضوع لم يذكر فيه،

= **البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (بالفارسية)، العدد ٨، شتاء ١٣٧٥هـ.ش.، الصفحة ١١٦. والجدير بالذكر أن المقالة المزبورة مستفادة من كتاب (**الاجتهاد والتجديد**) للشيخ محمد مهدي شمس الدين. وقد اتضح ضعف ما جاء فيها من خلال ما ذكرناه في المتن.

(١) راجع: الحاشية التكميلية رقم ٣ آخر هذا الباب من الدراسة.

(٢) وجاء في الورقة التي قدمت إلى الاجتماع الأول للمجلس الأعلى لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في القاهرة بتاريخ ١٤-١٢-٢٠٠٥ ما نصه: «دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية ضرورية لفهم الأحكام النصية من القرآن والسنة الصحيحة، ولفهم الاجتهادات الفقهية المستمرة التي بنيت - في غاياتها النهائية - على تحقيق المصالح للعباد ودفع المفاسد عنهم ...». (المترجم).



يكون سببه أحيانًا ما ذكرناه قبل قليل من أخذ المقاصد بنظر الاعتبار، كما أن العكس يصدق أحيانًا أخرى فيضيق الدليل مع إطلاق مفرداته لنفس السبب السابق.

ولا يقتصر تأثير الالتفات إلى المقاصد وأخذها بنظر الاعتبار على فهم معاني الألفاظ الواردة في الدليل فيوسع أو يضيق مما يستفاد منها أو يمنع من انعقاد الإطلاق أو العموم فيها، بل يكون تأثيره أعظم من ذلك أحيانًا، بحيث يؤدي إلى التشكيك في صدور دليل ما من الشارع، فيكون بتعبير آخر معيارًا وميزانًا للحجية قد يؤدي إلى رد الدليل أو التشكيك في حجيته على الأقل.

النماذج التالية التي تعتبر غيضًا من فيض في المقام دليل على ما ادعيناه:

١- يتعرض الفقهاء في المكاسب المحرمة إلى بحث تحت عنوان: (بيع السلاح من أعداء الدين) ويختلفون في الموقف منه تبعًا لاختلافهم في المستفاد من الروايات المختلفة الواردة في المقام[١].

فمن باب المثال: فصل في بعض الروايات بين زمان الصلح (الهدنة) فيجوز البيع، وبين زمان الحرب فيحرم[٢]. وقد استفاد الإمام الخميني من تلك الروايات فهمًا خاصًا حيث يقول:

«إن هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمرًا مضبوطًا بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقًا موضوع حكم لدى العقل، ولا المشرك، ولا الكافر كذلك.

والظاهر عدم استفادة شيء زائد عما ذكرناه من الأخبار، بل لو فرض إطلاق لبعضها يقتضي خلاف ذلك، أي: يقتضي جواز البيع في ما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيع أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده أو طرحه، أو دل على عدم الجواز فيما يخاف في تركه عليهما كذلك، لابد من تقييده، وذلك واضح»[٣].

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٨، الصفحات ١٠١ إلى ١٠٣.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٠١، الحديث الأول (حسنة أو صحيحة الحضرمي).

(٣) المصدر السابق.



وما يلفت النظر في كلام الإمام السابق، هو التفسير الخاص الذي يقدمه لتلك الروايات لا تقدمه نفس المفردات الواردة فيها في مدلولها التصوري. تفسير يصل إليه العقل مع ملاحظة المقاصد والبرامج الكلية للشارع في ما يرتبط بالمقام، والتدقيق والتأمل فيها، وهو المفاد التصديقي لتلك الروايات أيضًا[1].

٢- يقول المفسّر الشهير الفضل بن الحسن الطبرسي ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (سورة **البقرة**: ١٩٥):

«وفي هذه الآية دلالة على تحريم الإقدام على ما يخاف منه على النفس، وعلى جواز ترك الأمر بالمعروف عند الخوف، لأن في ذلك إلقاء النفس إلى التهلكة، وفيها دلالة على جواز الصلح مع الكفار والبغاة إذا خاف الإمام على نفسه أو على المسلمين، كما فعله رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عام الحديبية، وفعله أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ بصفين، وفعله الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ مع معاوية من المصالحة لما تشتت أمره، وخاف على نفسه وشيعته».

ثم تعرض إلى موقف الإمام الحسين يوم عاشوراء الذي رأى فيه نقضًا لمدلول الآية فقال:

«فإن عورضنا بأن الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ قاتل وحده؟ فالجواب: إن فعله يحتمل وجهَين: أحدهما: أنه ظن أنهم لا يقتلونه لمكانه من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. والآخر: أنه غلب على ظنه أنه لو ترك قتالهم قتله الملعون ابن زياد صبرًا كما فعل بابن عمه مسلم، فكان القتل مع عز النفس والجهاد أهون عليه»[2].

ولا يخفى على القارئ الكريم أن أساس الكلام السابق، وما ادعي فيه من معارضة حركة سيد الشهداء مع ما يستفاد من الآية إنما هو توهم الإطلاق فيها.

ولا شك في أن الآية محل البحث لو تعاملنا معها حسب الموازين المعروفة في الأصول فإنها مطلقة تحرم جميع ما يلقي الإنسان في التهلكة، إلا أننا لو تجاوزنا

---

(١) يستفيد المرحوم الإمام الخميني في نظره الفقهي في هذه المسألة من العقل والنقل الذي يدعي ظهوره في المقام في ما اختاره، وكلا هذَين الأمرَين في الحقيقة يستقيان وجودهما من المقاصد الشرعية الكلية كما سيأتي توضيحه في المتن إن شاء الله تعالى.

(٢) **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٩.



ذلك إلى التوجه والالتفات إلى أهم مقصد من مقاصد الشارع وهو حفظ الدين، فلا شك حينئذ في عدم انعقاد الإطلاق فيها من حيث الأساس لتصل النوبة إلى الكلام في تعارض ذلك الإطلاق مع المقصد وترجيح هذا الأخير على ذلك أو العكس!

ومن هنا، أفتى بعض الفقهاء بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الموارد التي أولاها الشارع اهتمامًا خاصًّا بدون أن يصلح الخوف على النفس أو الحرج مجوزًا لترك الفريضتَين السابقتَين، وبدون أن يتحسس من مفاد الآية الشريفة المذكورة[1].

٣- يقول المحقق الأردبيلي في معرض بحثه في الآيتَين الشريفتَين: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، و:﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ﴾:

«هما تدلان على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح، بل جواز التعويض مطلقًا حتى ضرب المضروب، وشتم المشتوم، بمثل فعلهما، فيخرج ما لا يجوز التعويض والقصاص فيه، مثل كسر العظام والجرح والضرب في محل الخوف والقذف ونحو ذلك، وبقي الباقي، وأيضًا تدلان على جواز ذلك من غير إذن الحاكم، والإثبات عنده، والشهود، وغيرها»[2].

ولو أردنا أن نقف وقفةً تحليليةً عند ما ذكره المحقق الأردبيلي لقلنا:

لا ينبغي الريب في أن وقوف هذا الفقيه على المستفاد من مفردات الآيتَين وعدم تجاوز ذلك، يثبت ما ذهب إليه في المقام، إلا أننا لو تجاوزنا ذلك إلى حيطة

---

(١) «لو كان المعروف والمنكر من الأمور التي يهتم به الشارع الأقدس، كحفظ نفوس قبيلة من المسلمين، وهتك نواميسهم، أو محو آثار الإسلام ومحو حجته بما يوجب ضلالة المسلمين... لا بد من ملاحظة الأهمية، ولا يكون مطلق الضرر ولو النفسي أو الحرج موجبًا لرفع التكليف، فلو توقّفت إقامة حجج الإسلام بما يرفع بها الضلالة على بذل النفس أو النفوس، فالظاهر وجوبه فضلًا عن الوقوع في ضرر أو حرج دونها»، السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ١، كتاب الأمر بالمعروف، الصفحتان: ٤٧٢ و٤٧٣، المسألة ٦.

(٢) أحمد بن محمد الأردبيلي، **زبدة البيان**، الصفحة ٨٥٤. محمد علي التوحيدي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٨٠.



مقاصد الشريعة في ما يرتبط بالمقام، فإن النتيجة ستختلف بصورة كاملة لتكون الفتوى شيئًا آخر.

مع الالتفات إلى الاهتمام الذي يوليه الشارع المقدس لحفظ نظام البشر وأمن المجتمع، ومع الالتفات إلى المفاسد التي قد يؤدي إليها إيكال القصاص والمقابلة بالمثل إلى الناس أنفسهم وبدون الحاجة إلى مراجعة المحاكم الصالحة لذلك، فهل يمكن نسبة ما جاء على لسان المحقق الأردبيلي إلى الشارع والاطمئنان بأن رأيه هو ذلك؟!

ومع الالتفات إلى المصلحة والمفسدة المزبورتين، هل ينعقد إطلاق أو عموم في الآيتَين من الأساس؟! بل المقابلة بالمثل في مثل السب والشتم يأتي فيها ما ذكرناه قبل قليل أيضًا بعد معارضتها لبعض المقاصد المرتبطة بالمقام[1].

٤- التتبع في الآثار الفقهية للشيعة وغيرهم يؤدي إلى نتيجة مفادها، هو أن جمعًا كثيرًا من هؤلاء يذهب إلى جواز الحيل الشرعية للفرار من الربا، مستدلين على ذلك بمجموعة من النصوص[2] الواردة في هذا المجال[3].

من جهة أخرى، فإن البعض - بعد الالتفات إلى مقاصد الشريعة وعلل تحريم الربا - شكك في صدور تلك الروايات، ذاهبًا إلى عدم بعد وضعها من قبل الوضاعين.

يقول الإمام الخميني (قدس سره) في هذا المجال:

«إن قوله تعالى ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾، ظاهر في أن أخذ الزيادة عن رأس المال ظلم في نظر الشارع الأقدس، وحكمة في

---

(١) وقد علق المحقق الخوئي على كلام المحقق الأردبيلي بالنسبة إلى أصل جواز المقابلة بالمثل بقوله: «ومن هنا، ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه، خلافًا لما استظهرناه في الدورة السابقة»!، محمد علي التوحيدي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٨٠.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب أحكام العقود، باب ٩، الصفحات ٥٤ إلى ٥٦. وأبواب الربا، الباب ٢٠، الصفحتان: ١٦٢ و١٦٣. وأبواب الصرف، الباب ٦، الصفحات ١٧٨ إلى ١٨١.

(٣) سيأتي البحث في هذا المجال في الباب الثالث من هذه الدراسة.



الجعل إن لم نقل بالعلية، وظاهر أن الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله، وقد مر أن الروايات الصحيحة وغيرها عللت حرمة الربا بأنه موجب لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وأن العلة كونه فسادًا وظلمًا».[1]

كما أنه يذكر في ما يرتبط بالأحاديث الدالة على جواز حيل الربا قوله:

«ولا أستبعد أن تكون تلك الروايات من دس المخالفين لتشويه سمعة الأئمة الطاهرين عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ»[2].

ونحن هنا – بعيدًا عن إبداء الرأي بالنسبة إلى ما ذكر عنه قدس سره الشريف – نؤكد على نكتة مهمة في المقام، وهي أن ما ذكر من نظرية في المقام، ما كانت لتوجد لولا التوجه إلى المقاصد الكلية للشريعة، فقد كان الباعث على التشكيك، بل رد الروايات الدالة على جواز حيل الربا مع صحة سند بعضها، مع أن مبناه (قدس سره) هو الاكتفاء بالمستندات المبينة للشريعة.

مبنى تأثير المقاصد على مدارك الاستنباط

أثبتنا إلى هنا أن التوجه إلى المقاصد وأخذها بعين الاعتبار يؤثر تأثيرًا مباشرًا في موارد لا تحصى في ما يستفاد من النصوص المبينة للشريعة، التي هي مستندات الاستنباط ومداركه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: ما هو مبنى ذلك التأثير وعلته وضابطته؟

وتكمن أهمية الجواب عن السؤال السابق، في أنه يمكن أن يقدم ضابطةً ومعيارًا يستهدي به الفقيه في عملية تشخيص حالات توفر ذلك التأثير عن غيرها.

التوجه إلى المقاصد وأخذها بعين الاعتبار يؤثر التأثير محل الكلام من ناحيتَين، ومبنى ذلك التأثير واحدة من هاتَين الناحيتَين:

---

(١) **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٥٥٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ٥٣١.



أ- جبر أو كسر ظهور مستند الاستنباط

المطلعون على المباني المعروفة للاجتهاد، يعلمون أن المرجع في تعيين المفاهيم التصورية لمفردات النصوص والمفاد التصديقي لها هو (العرف العام)[١]، بمعنى: إن المخاطب بتلك النصوص لما كان هو عوام الناس، فإن ما يستفيده أولئك من النصوص الشرعية هو الحجة، سواءً ما كان صريحًا في المعنى أم ظاهرًا فيه.

ومن ناحية أخرى، لا شك في أن المخاطبين بالنصوص الشرعية في سبيل الوصول إلى مفاد المفردات الواردة في تلك النصوص، كما يلاحظون تلك المفردات ويأخذونها بنظر الاعتبار، فإنهم يلاحظون أيضًا القرائن المحيطة بتلك المفردات سواءً أكانت مقاليةً أم حاليةً، والتي من جملتها مقاصد الشريعة وأهدافها.

ومن هنا، يكون لنص ما ظهور معين اعتمادًا على ما ورد فيه من مفردات، إلا أنه يفقد ذلك الظهور مع التوجه إلى تلك المقاصد والأهداف، وبتعبير آخر: لا ينعقد ذلك الظهور الأول بل ينعقد ظهور جديد غيره. وفي بعض ما سبق من النماذج دليل على هذا المدعى.

والنموذج الآخر، هو ما ذهب إليه بعض فقهاء الإمامية من عدم شمول إطلاقات وعمومات صحة المعاملات للمعاملة السفهية، باعتبار أن واحدًا من مقاصد الشارع الكلية هو رشد عقل الإنسان وتربية وتكميل القيم الأخلاقية له[٢].

وبناءً على ذلك، فإن العمومات والإطلاقات المزبورة يرد عليها التخصيص والتقييد بتأثير المقصد السابق وأخذه بنظر الاعتبار. وبتعبير آخر: مع التوجه إلى المقصد السابق لن ينعقد إطلاق أو عموم من الأساس ليشمل المعاملة السفهية لتصل النوبة إلى التخصيص أو التقييد.

ب - تهيئة الأرضية لحضور العقل إلى جانب النص

ملاحظة المقاصد قد لا يكون لها تأثير على مفاد النص مباشرةً أحيانًا، إلا أن تجاوز

---

(١) تعرضنا لهذه المسألة بالتفصيل في (**الفقه والعرف**)، الصفحات ٢١٤ إلى ٢٥٢.

(٢) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ١، الصفحة ١٦٣.



هذا المفاد ببركة المقاصد، يهيئ الأرضية في بعض الحالات لحضور العقل وإدراكه - والذي هو بنفسه من المدارك المعتبرة في الاستنباط[١]- في تشكيل قياس منطقي وعقلي. فيجب حينئذ غض النظر عن مفاد النص والإفتاء طبق ذلك القطع العقلي الذي ولد ببركة المقاصد وقدم على ذلك المفاد حين التعارض[٢].

والجدير بالذكر في هذا النوع من التأثير، هو أنه ليس المحور فيه هو تأثير المقاصد على ظهور النص المنقول والملفوظ بالتوجه إلى مقتضى العرف كما كان الأمر عليه في النوع السابق، بل الكلام هنا عن حضور الدليل العقلي إلى جانب النص بملاحظة المقاصد التي تهيئ الأرضية لذلك الحضور الذي يتصادم مع النص، لتكون النتيجة لمصلحة مقتضى العقل.

ويمكن أن يكون النموذج الرابع من النماذج السابقة الذكر دليلًا على المدعى في ما نحن فيه. كما أن النموذج الأول يمكن أن يكون كذلك مع ما استفاده الشهيد الأول فيه. فهو - طبقًا لما نقلناه من فتواه في بيع السلاح من أعداء الدين - على رغم دلالة بعض النصوص على جواز بيع السلاح على أعداء الدين في بعض الحالات، منع مطلقًا من ذلك، عن طريق القياس التالي:

بيع السلاح من الكفار تقوية للكفر وتضعيف للإسلام، وتقوية الكفر وتضعيف الإسلام حرام في كل الأحوال، فبيع السلاح من الكفار حرام في كل الأحوال[٣].

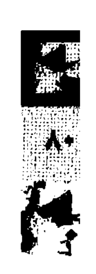
ويمكن توجيه الكلام السابق مع ملاحظة وجود دلالة بعض النصوص على الجواز عن طريق ما ذكرناه، من أن التوجه إلى المقاصد التي منها حفظ الدين من كيد أعدائه يهيئ الأرضية لحضور العقل وحكمه عن طريق تشكيل القياس المزبور، الذي يكون مقتضاه ما ذهب إليه (قدس سره) من التحريم مطلقًا وفي جميع الأحوال.

---

(١) تعرضنا لإثبات هذا المدعى في كتابنا (**الفقه والعقل**).

(٢) نسب الشيخ الأنصاري (قدس سره) تقدّم درك العقل على مفاد النص إلى «أكثر أهل النظر»، فقال: «الذي يقتضيه النظر - وفاقًا لأكثر أهل النظر - أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلايجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة، فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه»، **فرائد الأصول**، الصفحتان: ١٠ و١١.

(٣) راجع: السيد محمد جواد العاملي، **مفتاح الكرامة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.



ومع التوجه إلى ما سبق، يتضح الخدشة في ما أورده الشيخ الأنصاري على الشهيد الأول من أنه اجتهاد في مقابل النص[1]؛ فإن اجتهاد الشهيد وإن كان اجتهادًا في مقابل النصّ النقلي (الرواية)، إلا أنه مستند إلى واحد من المدارك المعتبرة وهو العقل. وهو ما يقدمه الشيخ الأنصاري نفسه في حالات تعارضه مع النص[2]. نعم، كان يمكن للشيخ أن ينفذ من منطقة أخرى للإيراد على الشهيد، وهي المناقشة في صغرى القياس المزبور.

أدلة لزوم ملاحظة المقاصد[3] في فهم النصوص

ومع أن ما ذكر من مباحث في مجال لزوم ملاحظة المقاصد يغنينا عن أي دليل على ذلك بعد كون التصور مساوق للثبوت والتصديق في ما نحن فيه، إلا أننا نشير إلى جملة من تلك الأدلة بغية التأكيد والتثبيت وذكر بعض الملاحظات.

ويمكن الاستدلال على المدعى بالعقل والعقلاء والشرع فنقول:

حيث أنه يجب على المستنبط بذل غاية الجهد في الكشف عن الحكم بأقصى مستويات الدقة الممكنة، وحيث أن ملاحظة المقاصد لها تأثيرها المباشر على ما يفهم من النص المبين للحكم الشرعي كما عرضنا قبل قليل، فإن اللازم - والحال هذه - على المستنبط أن يولي تلك المقاصد الاهتمام المناسب لها.

وهذا الذي ذكرناه في عالم الاستنباط لا يقتصر عليه، بل هو أمر عقلائي يجري في عملية فهم النص مهما كان مجاله.

علاوة على ما ذكر، فإن سيرة الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خير دليل في ما نحن فيه. وقد ذكر في هذا المجال:

١- المستفاد من بعض الروايات المنقولة عن الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، هو أن هناك جملةً من الجهود كانت تبذل في تلك الأزمنة لتحليل شرب بعض أنواع

---

(١) **المتاجر**، الصفحة ١٩.

(٢) راجع: **فرائد الأصول**، الصفحتان: ١٠ و١١.

(٣) راجع: الحاشية التوضيحية رقم (٤) آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



المسكرات أو جميعها في بعض الحالات لتوجيه تلك الأفعال الشنيعة من قبل خلفاء الجور وولاتهم، وقد تصدى الأئمة عَلَيْهِمُ‌السَّلَامُ لتلك الجهود كما يظهر من بعض الروايات التي وصلتنا عنهم[١]، حيث يلاحظ في تلك الروايات أنهم عَلَيْهِمُ‌السَّلَامُ يتمسكون ببعض مقاصد الشريعة، وهو حفظ عقل الإنسان وكرامته، لتوسيع ما يستفاد من آية تحريم الخمر، لتشمل مطلق المسكرات لتحرمها[٢].

٢- إذا دخل وقت الصلاة فكان المكلف محتاجًا إلى الغسل، وكان إلى جانب بئر لا يمكنه أن يخرج ماءه لعدم ما يستعين به في ذلك، وكان يمكنه أن ينزل إلى البئر فيغتسل منه ويخرج. ففي هذه الحالة، جاءت الآية ٤٢ من سورة **النساء** لتقول:

﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

ولو كان المجتهد وهذه الآية، فإن النتيجة التي يصل إليها، ستكون وجوب الغسل بعد صدق وجدان الماء، الذي لا تصل النوبة معه إلى التيمم.

ومن جهة أخرى، يقول الإمام الصادق عَلَيْهِ‌السَّلَامُ في هذا المقام:

«ليس عليه أن يدخل الرَّكية؛ لأن ربّ الماء هو رَب الأرض، فليتيمّم»[٣].

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٥، أبواب الأشربة المحرمة، الباب ١٥ (باب تحريم كل مسكر قليلًا كان أو كثيرًا)، الصفحات ٣٢٥ إلى ٣٣٤. الباب ١٦ (باب تحريم الإصرار على شرب الخمر والمسكر)، الصفحات ٣٣٤ إلى ٣٣٦. الباب ١٧ (باب أن ما أسكر كثيره فقليله حرام)، الصفحات ٣٣٦ إلى ٣٤١. الباب ١٨ (باب أن الخمر والنبيذ وكل مسكر حرام، لا يحل إذا مزج بالماء وإن كثر الماء)، الصفحتان: ٣٤١ و٣٤٢. الباب ١٩ (باب أن ما فعل فعل الخمر فهو حرام)، الصفحتان: ٣٤٢ و٣٤٣. الباب ٢٠ (باب عدم جواز التداوي بشيء من الخمر والنبيذ...)، الصفحات ٣٤٣ إلى ٣٤٨.

(٢) «إن الله عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»، المصدر السابق، الباب ١٩، الصفحة ٣٤٢، الحديث ١. وأيضًا، الصفحة ٣٤٣، الحديث ٢، ٣ و٤.

(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٣، أبواب التيمم، باب ٣، الصفحات ٣٤٣ إلى ٣٤٥، الحديث ١و٤. (الرواية الأولى صحيحة، الثانية حسنة).



وفي رواية صحيحة أخرى أضيف: «... ولا تَقَعْ في البئرِ، ولا تُفسِدْ على القومِ ماءهم»[١].

ولا شك في أن كلام الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذه المسألة، إنما كان أساسه الالتفات إلى مقاصد الشريعة وروح وحقيقة الحكم وأحكام الشريعة الأخرى.

وأما من يتوقف عند ظاهر المسألة وقشرها بلا أن ينفذ إلى الأعماق، فإنه يبني على أن الأصالة إنما هي للغسل أو الوضوء فلا مجال عنده للتيمم أصلًا، فيفتي بذلك بدون أي هاجس أو تهيب؛ مستندًا في ذلك إلى الآية المباركة سابقة الذكر.

وأما الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه يشير - في ما ذكرناه عنه قبل قليل - إلى حقيقة نتعلم منها الكثير، حيث يقول: «إن رب الماء هو رب الأرض»، أي: إن من أمر بالوضوء والغسل هو الذي أمر بالتيمم أيضًا، وحيث أن النزول إلى البئر للغسل أو الوضوء أمر حرجي بطبيعته لا يرضى به الشارع، فقد جعل في مثل هذه الموارد التيمم، وجعله فرضًا على المكلف في مثل هذه الحالات.

هذا كله من جهة، ومن جهة أخرى، فإن حاجة الإنسان إلى الماء الصحي السالم أمر ضروري لا يغفل عنه الشارع الذي يأخذ جميع الأمور بنظر الاعتبار حتى في حالات الأمر بالغسل أو التيمم أو غيرهما من التكاليف، فلا يعير أهميةً إذا ما كان ثمن ذلك إفساد الماء الذي يعتمد عليه الناس في احتياجاتهم.

واللافت، هو أنه ببركة كلام الإمام في هذه المسألة، نجد أن الحكم الذي ذكره عَلَيْهِ السَّلَامُ، يمكن أن يستدل عليه علاوةً على الرواية بقوله تعالى في الآية السادسة من سورة المائدة بعد الأمر بالتيمم حيث يقول سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ حيث نلاحظ أنه تعالى قد جعل عنصر التطهير ونفي الحرج بمنزلة اللباس الذي يغطي جميع جسد التشريع والشريعة، فكان من الطبيعي أن الوضوء والغسل إذا كانا موجبَين للعسر والحرج أو لإفساد الماء وتضييعه نوعًا، فإنه يجب حينئذ التيمم لا محالة.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٣٤٤، الحديث ٢.






المقارنة بين النظرية الخامسة وسائر النظريات

والنتيجة التي نخلص إليها مما تقدم من مباحث، هي عدم خلو أية نظرية من النظريات المتقدمة - ما عدا الخامسة منها - من الملاحظة والمناقشة.

فالأولى وإن كانت تؤدي إلى انضباط في الاجتهاد ومحافظة على مداركه وعدم اختلاطها بما كان من قبيل الاستحسان والأذواق والأهواء الشخصية تحت اسم (مقاصد الشريعة) أو غير ذلك، إلا أنها بعدم أخذها المقاصد الشرعية القطعية بنظر الاعتبار في تفسير النصوص قد زاغت عن طريق الصواب!

بل التدقيق في هذه النظرية لا يقف بنا على ما ذكرنا من ملاحظة فقط، بل على عدم الاهتمام من قبل أصحاب هذه النظرية بأكثر من المدارك النقلية للاجتهاد من قرآن وروايات وإجماع، فأغفلت مدركًا مهمًا ومتفقًا عليه من تلك المدارك وهو العقل[1].

وأما الثانية، فإن المقاصد وإن كانت حاضرةً فيها، إلا أنها لم تبين الحد في ذلك، والخطوط الفاصلة فيه، ومن هنا، كانت المقاصد طبق هذه النظرية مستندًا للفقيه في فتواه عند عدم النص في الواقعة المراد الوصول إلى الموقف منها شرعًا.

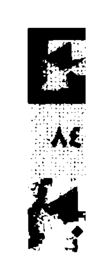
نعم، يمكن طبعًا أن نرجع الموقف النهائي لأصحاب هذه النظرية إلى النظرية الخامسة التي نذهب إليها نحن، فلا يكون هناك نظرية ثانية في المقام. الأمر الذي يمكن أن يكون الدليل فيه بعض كلمات ابن إدريس والمحقق الأردبيلي في ما يرتبط بالمقام.

وأما النظرية الثالثة والرابعة، فبأخذهما المقاصد محورًا، أو الاكتفاء بها في عملية الاستنباط، اصطدمت مع مشكلة أساسية في المقام بعد ما بيناه بالتفصيل من عدم إمكان الاكتفاء بالمقاصد والأدلة المبينة لها في تلك العملية!

وأما النظرية الخامسة، فمع اكتفائها بالنصوص المبينة للشريعة في عملية الاستنباط، وعدم الاعتماد في ذلك على النصوص المبينة للمقاصد، فهي علاوةً على حفاظها على الضوابط المعروفة لهذه العملية وعدم خروجها عنها، وعدم إعطاء مجال

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحتان ١٩ و٢٠.



أمام المصادر غير الصحيحة لتلك العملية، لم تدر ظهرها للمقاصد والنصوص المبينة لها، بل أولتها الاهتمام المناسب لها حين أعطت العقل والقطع ما يستحقه من دور في هذا المجال، فتخلصت مما كانت تعانيه سابقاتها من النظريات.

المقارنة الدقيقة بين جزئيات هذه النظرية ومفاصلها وسائر النظريات، يمثل طريقًا آخر لتوضيح النظرية بصورة أكثر من جهة، كما يساعد في إثبات كونها مستندًا ومدركًا من مدارك الاستنباط من جهة أخرى.

فلو أخذنا العدالة – مثلًا – كواحدة من المقاصد الشرعية الكلية المبينة بنص هو قوله تعالى: ﴿اَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (سورة **المائدة**: ٨)، لوجدنا أنه غفل عنه بالكلية طبق النظرية الأولى بعد كون المحور فيها مجرد النص المبين للحكم دون المقاصد[1].

والحال هو الحال مع النظرية الثانية، إلا مع فقد النص المبين للحكم لتصل النوبة حينئذ إلى ما بين المقاصد منه كما مضى تفصيله.

وإذا ما وصلنا إلى النظرية الثالثة والرابعة، انقلب الحال عما كان عليه في النظريتَين السابقتَين، ليبزغ نجم المقاصد فتكون المحور وتكون الأصل الذي يقدم على النصّ القطعي المعارض لها بعد وضعه حبيس الزمان والمكان الذين ولد فيهما!

وأما النظرية الخامسة، فموقفها من النص السابق واضح؛ فهي تعطيه صلاحية الإشراف على النص المبين للحكم في مورده، لتكون النتيجة الوقوف على مفترق طريقَين:

١– إمكان تفسير النص القطعي بمقتضى المقصد المزبور ليكون مقيدًا أو مضيقًا من الأساس.

---

(١) وهـذا جـواب أصحاب هذه النظرية على ما كان من قبيل ما ذكرناه سـابقًا من أنه: «قد غفل في فقهنا عـن أصـل (العدالـة الاجتماعية) مع جميع مـا يحتله من عظيم أهميـة، ففي حين أننا نرى اسـتنباط قواعـد وأصول من بعض الآيات مـن قبيـل: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾، ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسـبة إلى مسـألة العدالة الاجتماعية مع شديد التأكيد في القرآن الكريم على ذلك، فلم يُستنبط في الفقه قاعدة أو أصل عام منها. الأمر الذي سبب ركودًا في الفكر الاجتماعي عند فقهائنا»، مرتضى مطهري، **مباني الاقتصاد الإسلامي**، الصفحة ٢٧.



٢- وصول النوبة إلى المستند اللبّي ذي صلاحية التعارض مع النص النقلي استنادًا إلى الإدراك القطعي للعقل.

ومن الواضح جدًّا، أن الطريق الأول يبتني على الاستظهار العرفي وحكم العرف المخاطب بنتيجة تفسير النص طبقًا للمقصد، وأما الطريق الثاني، فهو يبتني على الإدراك القطعي للعقل.

وأما إذا غضضنا النظر عن هذَين الطريقَين، فلا بد حينئذ من العمل بمقتضى النص المبين للحكم من إطلاق أو عموم وتقديمه على أي أمر آخر.

وهناك فرق شاسع بين التمسك بمثل قوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ باعتباره نصًّا قرآنيًّا ومستندًا للاجتهاد، وبين الاستمداد من العرف والعقلاء في تشخيص المفهوم ومصاديقه[1]، والتمسك بالعقل وإدراكه القطعي بعيدًا عن الآية الشريفة والرجوع إلى ذلك الإدراك في تشخيص حدود العدل ومصاديقه، وإلا، فمن النصوص المبينة للحكم[2].

طريقة الكشف عن المقاصد والتفكيك بين النصوص المبينة للمقاصد والمبينة للحكم

ولنخصص ختام المطاف في هذا المقام للبحث في طرق الكشف عن المقاصد والتفكيك بين النصوص المبينة لها والمبينة للأحكام، وإن كان التفصيل في ذلك خارجًا عن عهدة هذه الدراسة، ومما يحتاج إلى دراسة مستقلة به.

لا ينبغي الريب في أن واحدًا من أكثر الطرق اطمئنانًا في مجال التفكيك المزبور هو العقل؛ فإنه بما يحمله من معايير لكل واحد من تلكما النوعَين من النصوص من قبيل: شفافية الحكم ووضوحه من ناحية العمل والتطبيق، وارتباطه بالعمل لا بالنتيجة كما هو الحال في المقاصد، يمكن أن يكون خير عون في المجال محل البحث.

---

(١) راجع: «مرجعية العرف في عملية تطبيق المفاهيم على المصاديق» (بالفارسية) للمؤلف، فصلية **الفقه والقوانين** (بالفارسية)، العدد ٢، خريف ١٣٨٣هـ.ش.، الصفحات ١١ إلى ٣٢.

(٢) راجع: الحاشية التوضيحية رقم (٥) آخر هذا الباب من الدراسة.



بناء العقلاء وطريقتهم في التفكيك طريق آخر من الطرق الآمنة في المقام. فمن باب المثال: في مجتمع العقلاء وأصحاب الأهداف والبرامج، لا ينظر أبدًا إلى مثل (التقوى) وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ باعتبارها حكمًا ونصًّا مبينًا لذلك الحكم، خلافًا لما كان من قبيل الصلاة و﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ و﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾.

مراجعة النصوص القرآنية والحديثية وطريقة بيانها، يمكن أن يكون طريقًا آخر في ما نحن فيه أيضًا. فمن باب المثال: كلما بينت المسألة بعنوان أنها نتيجة الرسالة فاستفيد من لام الغاية في ذلك، كما في قوله تعالى:﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ﴾ (سورة **الحديد**: ٢٥)، فإن مؤدى ذلك هو بيان المقصد، ليكون النص الوارد في ذلك من النصوص المبينة للمقصد، وأما إذا بينت المسألة على نحو الأمر أو الجعل والاعتبار، فإن مضمون ذلك هو بيان الحكم، ليكون النص الوارد في ذلك من النصوص المبينة للحكم ليكون صالحًا بالتبع ليكون مستندًا ومدركًا من مدارك الاستنباط.

وكما أن هناك مصاديق مشكوكةً في الغالب لا بد من بحثها والتحقيق فيها في الموضوعات والمسائل العلمية المختلفة، فإن الحالة هي الحالة في ما نحن فيه، فمن باب المثال: هل تعتبر العدالة والتعاون على البر والتقوى والوفاء بالوعد من مقاصد الشريعة لتكون الآيات والروايات الواردة في هذه المجالات من النصوص المبينة للمقاصد، كما في قوله تعالى:﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾، (سورة **المائدة**: ٨)، وقوله تعالى:﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾، (سورة **المائدة**: ٢)، وقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»[1] فتخرج عن ساحة الاستدلال الفقهي كمستندات فيه؟ أم أن هذه النصوص نصوص مبينة للحكم فيستفاد منها في الوصول إليه عن طريق الاستنباط؟

التتبع في ما تركه الفقهاء الماضون من آثار، يوصل المتتبع إلى حقيقة مفادها، هو أن بعض أولئك يعتبر النص الأول من النصوص المبينة للمقاصد، دون النصوص

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٥، أبواب المهور، الباب ٢٠، الصفحة ٣٠، الحديث ٤.



الأخرى التي يعتبرونها جميعها من النصوص المبينة للأحكام، خلافًا لبعض آخر من هؤلاء اعتبر ما كان من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم» من النصوص المقاصدية، لكي يخرج بالتبع من ساحة استنباط الأحكام الشرعية[1].

وسوف نتعرض إلى بعض ما يرتبط بالمقام في طيات هذه الدراسة إن شاء اللّه تعالى.

خلاصة الفرض القبلي الثاني

١- الشريعة الإسلامية شريعة هادفة، وللأحكام مقاصد وعِلَل (مقاصد الشريعة وعِلَل الشرائع)، كما أن النصوص الدينية تنقسم إلى ما كان منها مبينًا للمقاصد والعلل، وما كان منها مبينًا للأحكام.

٢- الارتباط الوثيق بين الشريعة والمقاصد يفتح الباب أمام سؤال الحد الذي لا بد للفقيه فيه من التوجه إلى المقاصد وأخذها بنظر الاعتبار في عملية الاستنباط.

٣- هناك خمس نظريات في ما يرتبط بالعلاقة بين المقاصد والفقه:

أ - الاكتفاء بالنص.

ب - محورية النصّ مع الالتفات إلى المقاصد.

ج - محورية المقاصد مع الاعتراف بالنص.

د - الاكتفاء بالمقاصد.

هـ - الاكتفاء بالنص مع ملاحظة المقاصد.

٤- العقل، بناء العقلاء، كيفية بيان النصوص القرآنية والروائية للمسائل ولسانها في ذلك، من طرق تشخيص المقاصد والنصّ المبين لها وتمييزه عن الحكم والنص المبين له.

---

(١) راجع: الميرزا علي الإيرواني، **حاشية المكاسب**، الجزء ٢، الصفحة ٦٦.



٥- قد تتحد المصالح المرسلة أحيانًا مع مقاصد الشريعة ليترتب عليها ما يترتب على هذه المقاصد من الأمور التي ذكرناها في هذه الدراسة، ومن هنا، فإن التوجه إلى المصالح والمفاسد وإن كان مؤثرًا في تفسير النصوص المبينة للحكم، إلا أن صرف المصالح المرسلة يجب أن لا يكون مستندًا ومدركًا للفتوى.

الفصل الثاني:
مكانة المصلحة في عملية تطبيق وإجراء الأحكام الشرعية المكشوفة والفقه[1] المكشوف: طريقة الكشف والجهة المسؤولة عنه

بيان محل البحث

أشرنا بداية الفصل السابق إلى أن البحث في مكانة المصلحة في الفقه، يكون الباعث عليه أحيانًا البحث في أساس العلاقة بين المصلحة وعملية الاستنباط، فيكون محل البحث والكلام حينئذ الدور الذي تلعبه المصلحة كمستند من مستندات تلك العملية للوصول إلى الفتوى. الأمر الذي لو ثبت، جاز للفقيه - بل وجب عليه - أن يتعامل مع المصلحة كما يتعامل مع سائر المستندات الأخرى، من القرآن والحديث والإجماع والعقل، ولو انتفى - كما هي نتيجة الفصل السابق - لم يجز للفقيه الاعتماد على صرف المصلحة (الاستصلاح) مستندًا له في إصدار الفتوى.

وهناك باعث آخر على البحث في مكانة المصلحة في الفقه كما هو محل البحث في هذا الفصل، وهو البحث في دور المصلحة ومكانتها في عملية تطبيق وامتثال وإجراء الأحكام الشرعية والفقهية المكشوفة، فليس الكلام هنا في دور المصلحة في نفس عملية الكشف وما قبلها كما كان الأمر عليه في الفصل السابق، بل هو في ما بعد مرحلة الكشف من كيفية تطبيق وإجراء للحكم المكشوف عنه.

وبناءً على هذا، فحتّى لو فرضنا عدم حجية المصلحة وعدم صلاحيتها في

---

(١) ذكر كلمة «الفقه» وعطفها على «الشرعية» الباعث عليه تعميم البحث إلى الأحكام الواقعية القطعية الإلهية والأحكام الحكومية وما يستنبطه الفقيه. ولن نصر على ذكر المفردتَين في ما سيأتي وسنكتفي أحيانًا بذكر كلمة «الشرعي» واعتبارها ممثلةً عن الكلمتَين.



البحث الأول الذي تطرقنا له في الفصل السابق وانتهينا إليه، يبقى البحث الثاني الذي بين أيدينا قابلًا للطرح والنقد والتحليل؛ من جهة وجود ما لا يحصى من الفقهاء[١] ممن أنكر دور المصلحة كمستند من مستندات الحكم، إلا أنه في الوقت نفسه اعترف بدور لتلك المصلحة[٢] في مقام التطبيق والإجراء في حالات التزاحم بين الأحكام أو بين المصالح والمفاسد أو المصالح في ما بينها، بحيث تؤثر المصلحة في انتخاب نوع الحكم (مثلًا: انتخاب الحكم المحقق للمصلحة الأهم في مقابل انتخاب الحكم المحقق للمصلحة المهمة، أو انتخاب الحكم الدافع للمفسدة في مقابل انتخاب الحكم المحقق للمصلحة)، أو في كيفية إجراء الحكم الواحد بحيث اشترط ذلك بملاحظة المصالح وقياسها إلى بعضها فخلص إلى ما يسمى بمصطلح القانون بقانون (رعاية المصلحة)، وما يسمى في عالم الفقه بفقه المصالح.

الكلام السابق يؤدي بنا إلى نتيجتَين:

١- المقصود بالمصلحة في هذا البحث ليس هو الضرورة والاضطرار، كما أنه ليس محض المصلحة بمعنى الخير والمنفعة كأمر وجودي، بل هو المعنى العام الشامل للمنفعة وعدم المفسدة بل حتى الأخذ بالمفسدة الأقل في قبال الأكثر[٣]. نعم، لا بد في جميع هذه الموارد من رعاية الضوابط والملاكات الشرعية للمصلحة والتي مضى الكلام فيها في الباب الأول من هذه الدراسة.

٢- على أساس ما ذكرناه من تفكيك بين الكلام في المصلحة كمستند من مستندات الاستنباط، وبينها كعنصر فعال في عملية تطبيق وإجراء الأحكام المكشوفة

---

(١) سوف نتعرض إلى عنوان ونظرية وأدلة هذه المجموعة.

(٢) سوف نذكر خلال المطلب أن (المصلحة) في المقام تشمل دفع المفسدة ودفع الأفسد بالفاسد أيضًا.

(٣) ومن هنا، نجد أن فقهاء الإسلام قد تكلموا بمناسبات عديدة عن رعاية (المصلحة) أو (عدم المفسدة) لا عن المصلحة بمعناها الوجودي. راجع مثلًا: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥٦. و في **مجمع المسائل** (الجزء ١، الصفحة ٢٨٨) جاء عن آية الله السيد محمد رضا الكلپايكاني:
س ٨٩٨: ما يزيد على مخارج السنة إذا لم يؤد خمسه الزوج، فهل هناك تكليف موجه إلى الزوجة في هذا المجال أم لا؟ وهل يجوز لها أن تخرج خمسه بلا إجازة الزوج؟
الجواب: «إذا امتنع الرجل عن أداء الخمس، ولم يكن مفسدة في البين، فلتؤد الزوجة الخمس إلى الحاكم الشرعي أو المأذون من قبله».



في حالات التزاحم بين الأحكام والملاكات، يتضح الفرق بين ما نحن فيه وما مضى من مباحث الاستصلاح والمصالح المرسلة بمعناهما المعروف عند أهل السنة، فيجب عدم الخلط بين المقامَين وترتيب ما يترتب على أحدهما - من قبيل: عدم الحجية التي يقول بها الإمامية للاستصلاح - على الآخر، فإن هذا خلط واضح يجب أن لا نقع فيه بعد ما بيناه[1].

نعم، إذا ما أرجعنا عملية حساب المصالح وملاكات أحكام الشرع في حالات التزاحم إلى الاستصلاح والاستفادة من المصلحة في عملية الاستنباط، فلن يمكن التفكيك بين المقامَين حينئذ كما هو واضح.

ونحن وإن كنا ممن يعتقد بإمكان - بل لزوم - الإرجاع السابق الذكر كما سنبينه خلال هذا البحث، إلا أن هيكلية البحث ستكون قائمةً فعلًا على أساس التفكيك، الرؤية الدارجة عند العرف[2] وعند الأصوليين والفقهاء في باب التزاحم، وإن كنا سنبين النظرية المختارة في المطلب الخامس على أساس ما نعتقده في المقام من عدم التفكيك.

وسوف يكون الكلام في هذا الفصل في مبحثَين:

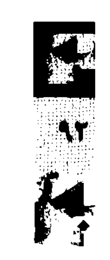
المبحث الأول: حضور المصلحة في تطبيق وإجـراء الأحكام المكشوفة

المطلب الأول: إطلالة تاريخية في المقام

من خلال ما تقدم في مقدمة هذه الدراسة من مبحث «إطلالة تاريخية على حضور

(١) وقـع هـذا الخلط في بعـض الكتابـات. راجع: سـيد علـي الحسـيني، **ضوابـط الأحـكام الحكومية** (بالفارسـية)، المطبوع ضمـن كتاب: **الإمـام الخميني والحكومة الإسـلامية** (بالفارسـية). **الأحكام الحكومية والمصلحة** (بالفارسية)، الصفحتان: ١١٥ و١١٦.

(٢) راجع: نعمة الله صفري، **دور التقية في الاسـتنباط** (بالفارسـية)، الصفحتان: ٢٩١ و٢٩٢. سـيف الله صرامي، «مدخل إلى مكانة المصلحة في الفقه» (بالفارسية)، فصلية **قبسات**، العدد **٣٢**، شتاء١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحة ٨٢.



المصلحة في الفقه»، يمكن – وبكل سهولة – الوصول إلى رؤية واضحة بالنسبة إلى ما نحن فيه من تاريخ حضور المصلحة في عملية إجراء الأحكام وتطبيقها. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، وبغية أن تكون الصورة أكثر وضوحًا، ولكي يكون المنطلق الحيثية التي انطلق منها هذا المطلب، وهي دور المصلحة في التطبيق والإجراء، فإننا سنتعرض إلى المهم والضروري في هذا المجال.

لا يخفى على من طالع النصوص الدينية والمتون الفقهية للأمامية والعامة، الحضور الواسع والفعال للمصلحة صدد البحث في كل زاوية من زوايا تلك النصوص والمتون.

تشريع الأحكام الإلهية الأولية في طول الأحكام الأخرى، اعتبار الأحكام الإلهية الثانوية، من قبيل: نفي العسر، الحرج والضرر، رفع اليد عن الواجبات والمحرّمات حالة الإكراه والاضطرار والنسيان من قبل الشارع المقدّس، إصدار الأحكام الحكومية من قبل النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، إبراز بعض الأحكام المبنية على التقية والأمر بإجرائها وتطبيقها من قبل الأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، تشريع بعض الجهات المشرعة، من قبيل: حكم الحاكم أو قضاء عدول المؤمنين، وإعطاء قراراتها صفة الشرعية، وإن كانت تعتبر من مصاديق تشريع الحكم وتبسيطه الخارج عما نحن فيه، ولكن، من جهة أن الجميع (تشريع الأحكام الثانوية، الحكومية وأمثالها) إنما كان لأجل رعاية مصلحة المكلفين ودال من جهة أخرى على لزوم تقييد امتثال وإجراء الأحكام الإلهية بالمصلحة، فإن جميع ذلك يكون صالحًا مستندًا للزوم رعاية مصلحة المكلفين في مقام تنفيذ وامتثال الأحكام الشرعية من قبل جميع القائمين على عملية الاستنباط وعملية تنفيذ ما يتم اكتشافه ببركتها. الأمر الذي سيتولى قضية إثباته ما يتلو من مباحث هذا الفصل.

ولو تجاوزنا النصوص الشرعية التي لا تحصى، والدالة على حضور المصلحة في امتثال الأحكام الشرعية، وعلى العلاقة الوثيقة بين تاريخ هذه المسألة وتاريخ أصل التشريع، فإن المتون الأصولية والفقهية لعلماء جميع المذاهب الإسلامية تدل على ذلك الحضور أيضًا.

فتوى الفقهاء منذ القدم بوجوب حفظ النظام وحرمة كل عمل موجب للإخلال به؛ لزوم تقديم المصلحة الأقوى على غيرها ودفع الأفسد بالفاسد؛ مشروعية الأحكام






الحكومية؛ البحث الواسع لمسألة التزاحم في أصول الفقه والتأكيد بصورة عامة على لزوم تقديم الأهم على المهم، كل هذه الأمور تحكي عن العمر الطويل لحضور المصلحة في امتثال وإجراء وتنفيذ الأحكام الشرعية.

وفي هذا السياق، يعتقد البعض - ضمن تأكيدهم على أن جذور الحضور السابق ترجع إلى سيرته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسيرة الائمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في قالب إصدار الأحكام الحكومية - بأن الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ.ق.) كان الشخص الأول الذي أسس لاستعمال المصلحة [كضابطة ومبنًى لصدور الأحكام الحكومية] في قالب مسائل فقهية، ثم جاء الشيخ الطوسى (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ.ق.) الذي قام باكتشاف أبعادها المختلفة، والتعريف بتلك الأبعاد، لتصل النوبة للعلامة الحلي (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ.ق.)، ليرفع ما كان في أفكار الشيخ الطوسي من نواقص وملاحظات، ويعمم الكلام إلى مصاديق جديدة، حتى إذا ما وصلت نوبة شمس الدين محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ.ق.) المعروف بالشهيد الأول، نرى أنه يقدم برنامجًا متكاملًا نسبيًّا في ما يرتبط بالمسائل ذات العلاقة بالمصلحة[١]، لتواصل المصلحة مسيرتها في حركة تكاملية تطورية.

وهذا الذي يعتقده البعض وإن لم يخل من بعض الملاحظات، ككونه دعوًى بلا دليل، وخاصةً في ما نسب إلى الشيخ المفيد رحمه اللّه، إلا أنه يدل - بصدق - على جذور تاريخية ضاربة في القدم بالنسبة إلى حضور المصلحة من الزاوية محل البحث والتحقيق، وهي زاوية امتثال وتنفيذ الأحكام، مترافقةً متزامنةً في ذلك مع أحداث وتطورات الفقه والفقاهة.

والحاصل: إن الشارع المقدس، المبينين المعصومين للشريعة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وعلماء الإسلام، كل أولئك لم يغفلوا عنصر المصلحة في امتثال وتنفيذ الأحكام الإلهية، فلم يعطوا الإذن في ذلك الامتثال إذا ما صاحبه نوع من المفسدة.

---

(١) راجع: سيد علي الحسيني، «مسيرة تطور المصلحة في فقه الشيعة» (بالفارسية)، فصلية **طلوع**، العدد ١، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحة ٨٨. له أيضًا، «الحكومة والمصلحة بنظر صاحب الجواهر» (بالفارسية)، فصلية **طلوع**، العدد ٢، شتاء ١٣٨١هـ.ش.، الصفحتان: ٤٤ و٤٥.



المطلب الثاني: مكانة الحضور

ومن خلال ما سبق من كلام في سياق تاريخ حضور المصلحة، يمكن الوصول إلى المكانة العظيمة للزوم لحاظ المصلحة من جهة، وإلى الوفاق العام في هذا المجال من جهة أخرى.

وباعتقادنا، فإن الكلام حول مكانة لزوم لحاظ المصلحة في تنفيذ الأحكام وإجرائها أمر واضح لا ضرورة إلى مزيد بيان له إلا في بعض موارد خاصة.

والذي نرى أنه يستحق البحث في هذا المجال، هو موقف علماء الفقه والأصول من الإمامية في ما نحن فيه.

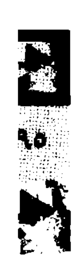
ذكر في كتابات الإمامية[1] في مقام بيان الفرق بين (التعارض) و(التزاحم): «إن باب التعارض يرجع إلى تعاند المدلولين في مقام الثبوت، بحيث لا يمكن جمعهما في مرحلة الجعل والتشريع لاستلزامه التناقض... وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنه لم يكن بين الحكمَين المتزاحمَين منافرة وتعاند في مقام الجعل والتشريع، وإنما نشأ التعاند في مقام فعلية الحكمَين وتحقق موضوعهما خارجًا، كالمزاحمة بين إنقاذَي الغريقَين، أو بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها»[2].

وهذا الفرق في الماهية بين التعارض والتزاحم، صار منشأً لفرق آخر في مقام تعيين المرجحات التي يرجع إليها في كل واحد من البابَين، فبينما كان التأكيد على مراجعة المرجحات السندية والدلالية والجهتية في باب التعارض، كان التأكيد في باب التزاحم على أمور أخرى، هي الترجيحات الملاكية، ولزوم ملاحظة الأهم والمهم

---

(١) راجع: محمد على الكاظمي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣١٧. محمد إسحاق الفياض مصدر سابق، الجزء ٣. محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٥. و....

(٢) الذي نعتقده، هو أن التفريق بين التزاحم والتعارض بالطريقة المذكورة وإن كان مفيدًا إلى حد ما بالنسبة إلى المبتدئين، إلا أن التدقيق والتأمل فيه يقضي بعدم تماميته، إذ في التزاحم يقع أيضًا التنافي بين إطلاق أو عموم دليلَين أو أكثر فيقوم الفقيه بتقديم مفاد أحد الدليلَين أو الأدلة على غيره، الذي هو في الحقيقة تكذيب لأحد الإطلاقَين وتثبيت للآخر. الأمر الذي يجري في التعارض أيضًا. وبسط البحث والتفصيل فيه ليس مقامه هنا طبعًا، والمقصود طرح أصل المسألة ليس إلا.



من المصالح والملاكات (المصالح والمفاسد)[1]، والتي تحكي - بالطبع - حضور المصلحة بمعناها العام، ولزوم ملاحظتها في مقام الامتثال والتنفيذ.

والحكاية السابقة لا تقتصر على كتب الإمامية الأصولية، بل تتعدى ذلك إلى آثارهم الفقهية المكتوبة وغير المكتوبة أيضًا، التي تحكي بدورها عن حضور المصلحة ولزوم ملاحظتها في مقام الامتثال[2].

وهذا الذي ذكرناه عن كتب الإمامية الأصولية والفقهية إنما هو أحد وجهَي العملة، وأما الوجه الآخر، فهو ما ذكرناه في فصل سابق بالتفصيل من رفض الإمامية القاطع للاستصلاح في الاجتهاد وكشف الحكم، معتبرين ذلك خطأً في نظام الاجتهاد غير قابل للغفران.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا قهرًا، هو: كيف يمكن الجمع بين الموقفَين السابقَين؟

إذا كان الفقيه يعتقد بأن لا طريق لإدراك مناطات الأحكام والمصالح فلا سبيل بالتبع إلى الاستنباط عن هذا الطريق، فكيف تأتى له أن يقدم أحد الملاكَين على الآخر في باب التزاحم، الأمر الذي يقوم على فهم الملاكات وقياسها إلى بعضها؟!

فمن قبيل المثال: يقول فقيه وأصولي الإمامية المعروف المحقق الخوئي في سياق الكلام على إدراك المصلحة والمفسدة ملاكًا للحكم الشرعي من قبل العقل (قانون الملازمة):

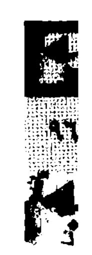
«إن الملازمة بين إدراك العقل مصلحةً ملزمةً غير مزاحمة في فعل، أو مفسدةً كذلك، وحكم الشارع بوجوبه أو حرمته، وإن كانت تامّة بحسب الكبرى - بناءً على وجهة مذهب العدلية، كما هو الصحيح - إلا أن الصغرى لها غير متحقّقة في الخارج؛ لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراكات الملاكات الواقعية، فضلًا عن أنها غير مزاحمة»[3].

---

(١) راجع: الكتب الأصولية التي تطرقت لملاكات ترجيح بابَي التعارض والتزاحم.

(٢) سيأتي ذكر بعض الأمثلة لذلك خلال البحث.

(٣) محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٧٠. راجع أيضًا: السيد محمد سرور الواعظ =



إلا أن النوبة عندما تصل إلى القياس بين الملاكات وتشخيص الأهم منها والمهم حين التزاحم نراه يقول:

«وهذا معنى تقديم الأهم على المهم. وأمثلة ذلك في الشرع والعرف كثيرة: منها: ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الإسلام - مثلًا - وواجب آخر، فلا إشكال في تقديم الأول على الثاني في مقام الامتثال. ومنها: ما إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن - مثلًا - وحفظ ماله أو نحوه، فلا ينبغي الشك في تقديم الأول على الثاني لكونه أهم منه، وهكذا... وبتعبير ثان: إن الحاكم بالترجيح في باب المزاحمة حيث أنه كان هو العقل لا غيره، فمن الواضح جدًّا أنه مستقل بتقديم الأهم على المهم في مقام الامتثال مطلقًا»[1].

والإشكال الذي قد يرد إلى ذهن كل مخاطب بالكلامَين السابقَين والمقايس بينهما، هو أنه لو كان العقل على أساس الكلام الأول ليس له أي طريق إلى إدراك الملاكات فلا يجوز للفقيه الاستصلاح، فكيف أمكنه في باب التزاحم - الذي يرتبط بعالم الامتثال والتنفيذ للأحكام المكشوفة - أن يدرك تلك الملاكات إلى الحد الذي يتمكن من خلاله تقديم امتثال بعضها على البعض الآخر بحيث ينسب ذلك إلى الشارع بعد ذلك؟!

والإشكال السابق، سواءً أكان يمكن التنصل منه أم لم يمكن، فإنه لن يمثل أي تهديد لما نحن فيه من بحث حضور المصلحة وملاحظة الملاكات في حالة تزاحم الأحكام؛ فإن هذا المقدار قد ثبت بما سبق وذكرناه حتى مع وجود الإشكال السابق.

ومن الطبيعي أن لا يكون الإشكال السابق قد فات فقهاء الإمامية مع ما عرفوا به من دقة وفطنة عظيمتَين، إذ يمكن القول بأن الذي وقع موردًا لإنكار الإمامية[2] إنما

= البهسودي، **مصباح الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٣٥٣. السيد محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٣، الصفحتان: ٦٥ و٦٦. وقد تعرضنا لنقد هذه النظرية بالتفصيل في كتابنا: **الفقه والعقل** (الصفحات: من ١٢٤ إلى ١٢٨).

(١) راجع: محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان: ٢٦٨ و٢٧٠. راجع أيضًا: محمد علي الكاظمي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٣٥.

(٢) هناك تأمل في صحة نسبة هذا الإنكار إلى المذهب الفقهي للإمامية كطريقة ومنهج لهم. راجع: كتابنا: **الفقه والعقل**، الصفحتان: ١٢٧ و١٢٨.



هو القطع بالمصلحة أو المفسدة بحيث تكون مستندًا للفقيه في إصداره للحكم الشرعي، الأمر الذي أدى إلى رفضهم للاستصلاح الذي غايته الظن بالمصلحة أو المفسدة لا أكثر. وأما ما يقبل به هؤلاء، فإنما هو الإدراك القطعي بالمناط محل اهتمام الشارع وملاحظته بعد إصداره للحكم، وهذان أمران بينهما بون أساسي شاسع؛ إذ الفقيه في المسألة الأولى يبحث عن كشف الحكم غير المكشوف، وفي الثانية الحكم مكشوف[1]، غايته، لا يستطيع المكلف الجمع في الامتثال بينه وبين غيره من الأحكام المكشوفة، وهنا، قد يصل الفقيه إلى الأهم من الملاكات عن طريق العقل أحيانًا، وعن طريق غيره[2] أحيانًا أخرى، ليقدمه على المهم بمقتضى حكم العقل بلزوم ذلك التقديم.

والذي نعتقده، هو عدم تمامية الجواب السابق؛ إذ لا يخلو من بعض الملاحظات والإشكالات[3]، إلا أنه في نفس الوقت يمكن أن يكون الوجه الذي يحتمل كونه مد نظر فقهاء الإمامية في المقام.

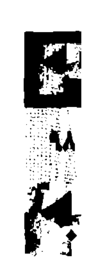
---

(١) راجع: الحاشية الثانية في بداية الباب الثاني من هذه الدراسة.

(٢) قيل في هذا المجال: «ومسألة الأهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الأدلة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدّم على كل شيء وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما أن ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدّم على غيره، وأما في ما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة»، محمد علي الكاظمي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣٣٥.

والجدير بالذكر، أن النصوص الأصولية - والفقهية أحيانًا - للإمامية، تعرضت بالتفصيل ذيل بحثَي التزاحم والتعارض لمرجّحات كل واحد من هذَين. وقد ذكر في بعض هذه النصوص أن من جملة تلك المرجحات في باب التزاحم هي الأهمية إلى جانب أمور أخرى، كعدم كون أحد التكليفَين مشروطًا بالقدرة الشرعية، أو عدم كونه ذا بدل، أو مضيقًا، أو سابقًا زمانًا، بخلاف الآخر. راجع: الشيخ محمد تقي الآملي، **كتاب الصلاة**، الجزء ١، الصفحتان: ٣١٧ و٣١٨. السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٣٥٧ إلى ٣٦٢. السيد محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٧، الصفحة ٦٦.

(٣) راجع: الحاشية التكميلية رقم (٦) آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



إشكال

وتقيد إجراء وتطبيق الأحكام الإلهية الأولية بالمصلحة، يجرنا إلى سؤال وإشكال محصله: إن النسبة بين المصلحة والأحكام الإلهية هل هي على حد نسبة الخاص إلى العام؟ فكما يقيد الخاص العام ويقدم على مفاده، كذلك دليل المصلحة يقيد الدليل المبين للأحكام الإلهية الأولية فيتقدم مقتضاه على مقتضى تلك الأدلة؟! هل يقبل فقهاء الإسلام بهكذا تقييد وتقديم؟

الظاهر أنهم لا يقبلون بذلك! ومن هنا، نرى أن النصوص الفقهية والأصولية لعلماء الإسلام – وخاصةً الإمامية – قد أولت الاهتمام الواسع ببحوث من قبيل: تقيد الأحكام الأولية بمثل نفي الضرر، والحرج، والاضطرار، وذهبت إلى القول به، خلافًا لتقيد تلك الأحكام بالمصلحة أو بعدم المفسدة، فلا قبلت بذلك، ولا أخضعته للبحث والتحقيق!

الجواب عن الإشكال السابق

والحاصل: إن تقيد إجراء الأحكام الإلهية الأولية بمصلحة العباد أمر لا مجال فيه للإنكار، الأمر الذي يمكن اعتباره من سجية الشارع نفسه، ومبيني الشريعة المعصومين، والقائمين على أمر الاستنباط، من خلال ما وصلنا من مستندات معتبرة في هذا المجال.

فالشارع – ومن خلال تشريعه للأحكام الثانوية، وإضفائه ثوب الشرعية على الأحكام الحكومية، وأمثال ذلك – قد أوجد التقيد محل الكلام ليقوم مبينو الشريعة من خلال بيان تلك الأحكام بالإعلام عن وجود ذلك التقيد المزبور.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الفقهاء؛ فإن إفتاءهم بوجوب تقديم الأهم على المهم بصيغة وجوب حفظ نظام المجتمع، ولزوم ملاحظة المصلحة وطرح مبحث التزاحم وأمثاله بصورة واسعة، مع ملاحظة استناد ذلك كله إلى مستندات شرعية معتبرة، كل ذلك يحكي عن التقيد المزبور.

نعم، جعل الأحكام الإلهية الثانوية، من قبيل: نفي العسر، والحرج، والضرر، رفع اليد عن الواجبات والمحرّمات الأولية حالة الإكراه والاضطرار والنسيان من قبل



الشارع، هي في الواقع بسط للتشريع من الأحكام الإلهية الأولية إلى الأولية والثانوية، كما أنها تعتبر من المباحث التي توسع علماء الإسلام في بحثها ودراستها، فتركوا فيها إضاءات في الكثير من جوانبها إلى حد كبير نسبيًّا.

ولما كانت هذه الأحكام - أوليةً وثانويةً - ثابتةً ومجعولةً بصورة مباشرة من قبل الشارع، فقد تصدى الأصوليون إلى البحث في ما يرتبط بأسلوب استنباطها، معتبرين ذلك من جملة مسؤولياتهم، كما اعتبر الفقهاء أنفسم مسؤولين عن أمر استخراجها من مستنداتها المعتبرة، فانعكس ذلك على مدى اهتمام النصوص الأصولية والفقهية بذلك الأمر على هيئة حضور لما يرتبط بالمقام من دراسات وبحوث.

وأما بالنسبة إلى بحث تقيد إجراء الأحكام الإلهية الأولية[1] بالمصلحة بعد بسط التشريع وتوسيعه - والذي يجري طبق ما تراه الجهة أو الجهات المسؤولة عن تشخيص المصلحة[2]- وهو محور بحثنا هنا، فقد انعكس غالبًا في مبحثَين، هما: مبحث (التزاحم) في أصول الفقه، ومبحث (الحكم الحكومي) في الفقه، المبحثان اللذان أعطاهما العلماء الأهمية العظيمة، وإن كان ذلك لم يؤد حقهما بعد خصوصًا بالنسبة إلى مبحث الأحكام الحكومية الذي يحتاج إلى جهود مضاعفة للوصول إلى الحد المطلوب المناسب فيه.

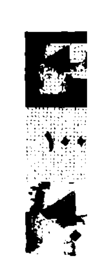
المطلب الثالث: مظاهر الحضور محل البحث ونماذجه

تعرضنا في المطلبَين السابقَين من باب المناسبة والاستطراد لمسألة لحاظ المصلحة من قبل الشارع المقدس في قضية بسط التشريع وتوسيعه في قالب جعل الأحكام الثانوية والأحكام الطولية، واعتبار بعض الجهات المسؤولة عن عملية التقنين. كما أشرنا إلى الحضور الفاعل للحاظ المصلحة في عملية إجراء وتطبيق الأحكام المكشوفة من مداركها المعتبرة عند فقهاء الإسلام.

---

(١) التأكيد على (الأحكام الإلهية الأولية)، إنما هو من جهة كونها الغالب من النوعَين، وإلا، فالتقيد المزبور - كما سيتبين لاحقًا - يجري في الأحكام الإلهية الثانوية أيضًا.

(٢) خصصنا المبحث الثاني من هذا الفصل للبحث في الجهة أو الجهات المسؤولة عن تشخيص المصلحة.



ومع هذا كله، نتعرض هنا إلى ذكر مجموعة من نماذج المسألتَين (لحاظ المصلحة من قبل الشارع في مقام بسط التشريع وتوسيعه، ولحاظ المصلحة من قبل الفقهاء في عملية إجراء وتطبيق الأحكام الشرعية) تمهيدًا لما سيلي من مباحث في هذا المجال.

ويمكن - طبقًا للترتيب المعروف لأبواب الفقه - ذكر ما يلي من نماذج:

وجوب نبش القبر لإخراج الميت وتغسيله، أو تطهير الكفن، إلا أن يستلزم ذلك هتك حرمة الميت أو الوقوع في الحرمة[1]. وجوب نبش القبر لإخراج الولد الحي من بطن الأم أو للتحقق من أمر مهم لا يمكن إلا بالنبش. تشريع التيمّم. الصلاة بالثوب النجس في البرد أو الحر الشديدَين أو في حالات الاضطرار أو الإجبار. لزوم أداء الخمس أو الزكاة إلى الفقيه مع مصلحة الإسلام أو المسلمين. رعاية الأهم والمهم في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قبول هدايا سلاطين الجور وأعوانهم مع المصلحة، قبول العمل لدى الحكومات الجائرة لأجل الإجبار أو إصلاح الوضع المعيشي للناس. انتخاب ما كان أصلح في العلاقات مع الأمم والدول. تقييد جواز تصرف أولياء الأطفال والمحجور عليهم ومتولّي الأوقاف والأموال العامة بما كان فيه مصلحة. جواز تصرف حاكم الشرع في الأمور الشخصية للأشخاص، من قبيل: الإجبار على المعاملة أو التسعير. جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين. تعلم السحر لإبطاله. مستثنيات الغيبة. جواز البهتان والتهمة بالنسبة إلى أصحاب البدع والمقالات الباطلة[2]. جواز النظر إلى الأجنبية بقصد الزواج أو الضرورة والحاجة. تزويج الصغير

---

(١) وفي الحقيقة: إن للشارع في هذا المثال ثلاثة أحكام طولية بالترتيب التالي:

أ - عدم جواز نبش القبر.

ب - جواز النبش لأجل التغسيل أو التطهير.

ج - عدم الجواز حتى بقصد التغسيل أو التطهير مع إيجاب ذلك هتك حرمة الميت أو الحرج للأحياء.

(٢) استفيد هذا الحكم من رواية صحيحة، وهي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتُم أهل الريبِ والبِدَع مِن بعدي، فأظْهِرُوا البَراءةَ منهُم، وأكثِروا من سبّهم والقولِ فِيهم والوَقيعةِ، وباهِتُوهُم كي لايطْمَعُوا فِي الفسادِ في الإسلام، ويحذرُهُم النّاسُ، ولا يتعلّمون مِنْ بِدَعِهِم...». (محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، أبواب الأمر والنهي، الباب ٣٩، الصفحة ٢٦٧، الحديث ١).

وهذه الرواية وإن كانت لا تعاني من أية مشكلة من حيث السند، وكانت مورد اعتماد بعض الكتب الفقهية =



من قبل الولي أو الحاكم مع المصلحة. جواز التشريح أو وجوبه أحيانًا. زراعة الأعضاء حالة الاضطرار أو المصلحة. عدم تنفيذ الحدود الإلهية على المسلمين في بلاد الكفر أو الزمان والمكان غير المناسبَين. منع ملاحقة المتّهمين قانونيًّا وقضائيًّا في حالة وجود المفسدة في ذلك. تأجيل تعيين العقوبة مع المصلحة[١]. تشريع التعزير والعقوبات الرادعة إلى جانب الحدود الإلهية المعينة. تشريع التقية حالة الضرورة أو المصلحة بقصد تأليف القلوب أو اتّحاد المسلمين أو الموحدين[٢].

هذا قليل من كثير النماذج المذكورة في الشريعة في ما نحن فيه من المسألتَين السابقتَي الذكر[٣]. والجدير بالذكر أن القانون الحاكم في جميع تلك الموارد هو قانون وقاعدة (الأهم والمهمّ).

= المعروفة، إلا أنه على فرض تمامية دلالتها على جواز أو وجوب توجيه التهم إلى أصحاب البدع، فإنه يجب ردها أو توجيهها. (راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المتاجر**، الصفحة ٦١). مع أن الظاهر أن المقصود من «باهتوهم» ليس الاتهام، بل هذا اللفظ - وطبقًا لما جاء في بعض كتب اللغة - كلما استعمل متعديًا فإنه بمعنى: (البهت لهم، وإفحامهم بواسطة الحجة والبرهان). وبناءً على ذلك، فإن معنى الحديث السابق هو: أفحموا أصحاب البدع بالحجة والبرهان والجدال بالتي هي أحسن.
ولا يخفى على القارئ الكريم، أن هذا المعنى يعتبر أكثر تناسبًا مع ذيل الحديث.

(١) قانون (جدوى الملاحقة القانونية) يقع في مقابل قانون الإلزام بتلك الملاحقة، وطبقًا لهذا القانون، فإن للمسؤولين على القضاء الحق - تحت شروط خاصة - في أن يمنعوا من ملاحقة بعض المتهمين. وأما في قانون تأخير تعيين العقوبة، فإن القاضي وإن كان يصدر الحكم بحق المتهم، إلا أنه يؤخر تعيين العقوبة إلى أجل.
وهذان القانونان من القوانين البارزة في القوانين الوضعية أكثر منهما في القوانين الإسلامية (راجع: محمد آشوري، **قانون المحاكمات الجزائية**، الجزء ١، الصفحات ٨١ إلى ٨٤. جاستون ستفاني، جورج لواسر، برنار بولك، **قانون العقوبات العام** (ترجمه إلى الفارسية حسن دادبان)، الجزء ٢، الصفحتان: ٧٥٠ و٧٥٦)، إلا أن للقانونَين حضور بارز في المستندات والمدارك الفقهية المعتبرة، وكذا في الكتب الفقهية في الجملة. ويعتبر إثبات هاتَين القاعدتَين من وجهة النظر الفقهية واحدًا من البواعث على هذه الدراسة.

(٢) قد يكون الباعث على التقية أحيانًا هو حفظ النفس ودفع الضرر عنها، كما قد يكون الباعث تأليف القلوب وتوحيد المسلمين وحفظ وحدتهم ومداراة أصحاب الأديان الأخرى أحيانًا أخرى. وقد عبر عن النوع الأول من التقية بالتقية الخوفية، وعن الثاني بالتقية المداراتية. راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، (رسالة التقية)، الصفحة ١٧٤.

(٣) وقد نقلنا بعض الموارد من مقالة (الأهم والمهم) للسيد مهدي مهريزي، المطبوعة في (**البحث الفقهي**) (بالفارسية)، الكتاب الأول، الصفحات ١٥٧ إلى ١٦٤.



وعن طريق ملاحظة النماذج السابقة، يتصيد الفقيه القاعدة المزبورة ليتمكن من رعايتها وملاحظتها - بل يكون ملزمًا بذلك - في جميع عمليات الاستنباط التي يقوم بها، ما كان منها قبل اكتشاف الحكم، وما كان منها بعد ذلك في ما يتعلق بالأحكام الطولية والثانوية تحت ظل مجموعة من الضوابط والقوانين التي تنظم تلك العملية طبعًا، والتي سيأتي التعرض إليها في المباحث التالية إن شاء اللّه تعالى، وتوسعة تطبيق ذلك إلى فروع أخرى لم يصرح بها.

المطلب الرابع: مباني الحضور السابق

المقصود بكلمة (المباني) في ما نحن فيه، هو الأصول والأسس الفكرية التي بنى عليها الفقهاء ما ذهبوا إليه من حضور فاعل للمصلحة بمعناها الأعم[١] في مقام إجراء الأحكام الشرعية المكشوفة، منطلقين من ذلك (ملاحظة المصلحة) في عمليات استنباط أحكام جديدة (حكومية[٢] أو قضائية) والكشف عنها. كما فعل الشارع المقدّس في اعتماده على هذا الأساس في ما يرتبط بمسألة توسيع التشريع وجعل الأحكام الثانوية، أو تعيين الجهات المسؤولة عن عملية التقنين والتشريع.

كما أن هذه المباني بنفسها يمكن أن تكون نابعةً من أسس ومباني تحتية أخرى، بحيث يمكن اعتبارها فروعًا لتلك الأصول.

فمن قبيل المثال: ما يذهب إليه الفقهاء من وجود أحكام متغيرة في الإسلام يعتبر واحدًا من مباني ملاحظة المصلحة في إجراء الأحكام المكشوفة، في الوقت الذي يعتبر فيه وجود الأحكام المتغيرة في الشريعة الإسلامية بنفسه ناتجًا عن ملاحظة مصلحة الإنسان والمكلف من قبل الشارع المقدّس في عملية التشريع.

الأمور التالية يمكن أن تكون من جملة مباني الحضورِ في ما نحن فيه:

---

(١) المصلحة بالمعنى الأعم شاملة لدفع المفسدة ورفعها أو دفع الأفسد ورفعه أيضًا.

(٢) المقصود بالأحكام الحكومية لا يقف على الأحكام الصادرة من جهة حاكم الشرع مبسوط اليد على أساس ملاحظة المصالح الاجتماعية الكلية، بل يشمل كل الأحكام المؤقتة المبنية على أساس ملاحظة المصلحة وإن كانت تلك المصلحة جزئيةً لا كليةً وكانت صادرةً من حاكم الشرع الصالح غير مبسوط اليد بناءً على القول بولاية إصدار هكذا قوانين من قبل حاكم الشرع غير مبسوط اليد. الأمر الذي يعتبر محل تأمل على فرض وجود مبسوط اليد.



أ- تقسيم الأحكام إلى الثابتة والمتغيرة

تقسيم الأحكام الشرعية في الإسلام إلى الأحكام الثابتة والمتغيرة أمر لا يقبل الإنكار لمن كان على اطلاع على النصوص الدينية والكتابات الفقهية، وتعتبر واحدًا من الأمور محل اتفاق الجميع، وإن كان هناك مخالف في هذا المجال كابن حزم فلا بد من حمل مخالفته على كونها ردة فعل غير مدروسة وبالغ فيها إزاء تطرف بعض الأشخاص كنجم الدين الطوفي وغيره، اللذين ذهبوا إلى أن القسم الأعظم من أحكام الإسلام - والمنصوص عليه أحيانًا بالنصوص المعتبرة المتعددة - تابع للمتغيرات الزمانية والمكانية، فلا يلزم - بل لا يجوز - التعبد بتلك الأحكام والإصرار على الالتزام بها حسب ما خلفه هؤلاء من كتابات في هذا المجال.

يذهب اسماعيل كوكسال في هذا المجال إلى أن نجم الدين الطوفي على رأس المتطرفين في مجال تغير الشريعة بتغير الأوضاع والأعراف والمصالح. في مقابل طوائف أخرى من قبيل أهل الظاهر الذين أنكروا تغير الأحكام وتبدلها بتغير الأوصاف والمصالح والعادات أو أي أمر آخر بعد أن بين القرآن كل شيء، فلا حاجة لأخذ الحكم والقانون من غيره.

يقول ابن حزم - وهو من زعماء أهل الظاهر - في هذا المجال: «إن الدين لازم لكل حي ولكل من يولَد إلى يوم القيامة في الأرض، فصحّ أن لا معنى لتبدّل الزمان ولا لتبدّل المكان ولا لتغير الأحوال، وإن ما ثبت فهو ثابت أبدًا في كل مكان، وفي كل زمان، وعلى كل حال»[1].

أ. ١- معنى عدم ثبات الحكم الشرعي وأنحائه

لكل حكم شرعي متعلّق، كما أن له أحيانًا بالإضافة إلى ذلك متعلّق متعلّق، الذي يعبر عنه بالموضوع.

فمن باب المثال: قضية: «الصلاة واجبة» لها جزءان، يعني: الوجوب والصلاة.

---

(١) **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، الصفحات ٤٩ إلى ٥١. علي بن أحمد بن حزم (**الإحكام في أصول الأحكام**)، الجزء ٥، الصفحة ٥٩٠.



حيث يمثل الأول الحكم والثاني المتعلق. كما أن القضية القائلة: «الوفاء بالعقد واجب» تشتمل على ثلاثة أجزاء، هي: اللزوم، والوفاء، والعقد، والتي يعبر عنها أصوليًا بالحكم، والمتعلق، والموضوع على الترتيب.

وكثيرًا ما يعبر عن المتعلق في القضية الأولى بالموضوع أيضًا، وإن كان استعمال كل من اصطلاحَي (المتعلق والموضوع) في المثال الثاني وما شابهه له حدوده الخاصة التي لا يجوز معها استعمال كل منهما مكان الثاني إلا على نحو من التسامح.

وعلاوةً على الحكم والمتعلق والموضوع، فإن هناك ما يجب عدم الغفلة عنه، وهو كل من مصداق المتعلق ومصداق الموضوع، المراد منهما الأفراد الخارجية لهذَين الأمرَين، كما أن لكل حكم - بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق، أو المصلحة في نفس الجعل والتشريع[1]- ملاكًا ومناطًا (المصلحة أو المفسدة في المتعلق، أو المصلحة في الجعل).

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد هذا التوضيح هو: ما معنى تغير وتبدل الأحكام، الذي ذكرنا أنه أمر لا ينبغي التشكيك فيه؟ وما هو الجزء الذي يقع ذلك التغير والتبدل فيه، هل هو الحكم، ام المتعلّق، أم الموضوع، أم المصداق، ام المناط؟

وجوابًا على ما سبق من سؤال نقول:

لا ريب أن تبدل الأحكام لا يعني أبدًا التغير في الاعتبار الواقعي للشارع مع الحفاظ على الموضوع، والمتعلق، والمصداق، والمناط وعدم تغيرها؛ فإن هذا المعنى لو أريد به الحقيقة[2] لا يتناسب أبدًا مع حكمة الشارع المقدس وإحاطته

---

(١) التعبير المذكور إشارة إلى المبنيَين في تبعية الأحكام، أولهما: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلّق الحكم، وأما الثاني فإمكان كون المصلحة في نفس الجعل وكفاية ذلك. وقد مضى توضيح المبنيَين بالتفصيل في الباب الأول من هذه الدراسة (الفصل الثاني، المبحث الأول).

(٢) التعبير بالمعنى الحقيقي هنا من جهة كثرة استعمال تعبيرَي: «الحكم المتغير»، «تغيير الحكم» مع عدم إرادة المعنى الحقيقي لهما، بعد كون المراد هو التغير والتبدل في مصداق موضوع أو مصداق متعلق الحكم وأمثال ذلك، الأمر الذي يعني: عدم وجه للإشكال على استعمال هكذا تعبيرات في المقام.



الكاملة التي هي مفروض الكلام.

نعم، التغير بهذا المعنى في الاعتبارات والأحكام الظاهرية المنسوبة إلى الشارع، من قبيل: تغير حكم حاكم الشرع، أو تبدّل رأي المجتهد، مع اكتشاف المخالفة للحاكم والمجتهد، أمر قابل للتصور.

وتغير الأحكام وتبدلها بمعنى تغير الموضوع أو المتعلّق أمر لا يقبل التصور أيضًا؛ فإن العلاقة بين هذَين والحكم هي علاقة العلّة بالمعلول، فتغيير الموضوع أو المتعلّق في الواقع يعني تغيير الحكم الذي لا يمكن إلا أن يكون ناتجًا عن عدم حكمة وعقلانية المشرع وعدم إحاطته بجوانب التشريع.

فمن باب المثال: إذا غير المشرع المتعلق والموضوع في القضية القائلة: «الوفاء بعقد البيع لازم»، أو القائلة: «الماء مطهر» مع إبقاء الحكم على حاله، فستكون النتيجة - مثلًا - القضيتَين القائلتَين: «الوفاء بعقد الوكالة لازم»، «النبات مطهر»، اللتَين لا تعنيان إلا انكشاف خطأ المقنن في القضيتَين الأوليتَين والتقنين الجديد لبدلهما، الأمر الذي لا يمكن احتماله ولا تصوره في حق الشارع الحكيم.

نعم، ما يمكن تصوره من مسألة تبدل الأحكام - الذي هو في الواقع تبدل مجازي ومسامحي لا حقيقي طبعًا - واحد من الأنحاء التالية:

النحو الأول: تغير مصداق الموضوع أو مصداق متعلق الحكم

وبناءً على هذا النحو، فإن الحكم الإلهي له موضوع ومتعلق ثابت لا يقبل التغير بتغير الأزمنة أو الأمكنة، إلا أن مصاديق الموضوع والمتعلّق هي التي تتغير وتتبدل بذلك التغير، بمعنى: إن أمرًا ما قد يكون مصداقًا في ما نحن فيه في برهة زمنية ما، إلا أنه يخرج عن ذلك في برهة أخرى ليكون مصداقًا لموضوع ومتعلق آخر، الأمر الذي يستدعي انطباق حكم آخر عليه.

والمثال الرائج والمشهور لما نحن فيه، هو ما ذهب إليه الفقهاء من بطلان ما ليس فيه فائدة محللة مقصودة من الأشياء[1]، فالبطلان هنا وهو الحكم الشرعي ثابت

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٢٠. وقد اكتفى بعض الفقهاء بوجود المنفعة =



بالنسبة إلى موضوعه وهو (بيع ما لا منفعة محللةً مقصودةً فيه)[1]، لا يقبل التغير بتغير الزمان أو المكان أبدًا، ولكن مصاديق الموضوع السابق قابلة للتغير بتغير هذَين، ومن هنا، فإن من الممكن أن تكون سلعة ما مصداقًا لذلك الموضوع في مكان أو زمان ما، ولا تكون كذلك في زمان أو مكان آخرَين.

فاليوم - مثلًا - ونتيجةً لما نشهده من تقدم وتطور عظيمَين في عالم الصناعة والتكنولوجيا، فقد أصبح من الممكن إعادة تصنيع الكثير من الأشياء التي كانت تعتبر أمورًا لا نفع فيها ولا فائدةً. الأمر الذي يعني: الحكم بصحة الكثير من المعاملات التي كانت تعتبر سابقًا باطلةً.

كما يمكن التمثيل لما نحن فيه بنحو من الأنحاء بقول أمير المؤمنين عَلَيهِ السَّلَامُ: «لا تقتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[2]؛ إذ لا شك أن الإمام عَلَيهِ السَّلَامُ قد قتلهم بنفسه، إلا أنهم في زمانه كانوا من مصاديق البغاة والطغاة[3] الذين لا بد من قتلهم حالة عدم إطاعة الحكومة الحقة[4].

وبناءً على هذا، فإن الحكم (الجواز أو الوجوب) ومتعلقه وموضوعه (قتال البغاة وأصحاب الفتن) لم يطرأ عليه أي تغيير، والذي تغير إنما هو مصداق من مصاديق ذلك الموضوع؛ فقد كان الخوارج في عهده عَلَيهِ السَّلَامُ من مصاديق ذلك الموضوع خلافًا لما صاروا عليه بعده.

والتبدل على النحو محل الكلام، يمكن - بل يجب - أن يكون هو الجاري

= المحللة النادرة في جواز بيع السلعة والمعاوضة. راجع: الميرزا علي الغروي الإيرواني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٨.

(١) التدقيق - طبعًا - يقتضي أن يكون: (البيع) متعلقًا للحكم، و(ما لا فائدة محللةً مقصودةً له) موضوعًا لذلك الحكم، إلا أن مصطلح (الموضوع) يطلق كثيرًا على مجموع (الموضوع والمتعلق)، الأمر الذي جرينا عليه نحن أيضًا هنا.

(٢) **نهج البلاغة**، فيض الإسلام، الخطبة ٦٠، الصفحة ١٥٠.

(٣) ذكر في هذا المجال أن «نهيه عَلَيهِ السَّلَامُ عن قتل الخوارج وقتالهم بعده مشروط بعدم إتيانهم ما فعلوه من فتنة وفساد عظيمَين في زمنه عَلَيهِ السَّلَامُ، لا مطلقًا»، المصدر السابق، الصفحة ١٥١.

(٤) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٢٤.



بالنسبة إلى (المعروف) في قوله تعالى:﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1] (سورة **النساء**: ١٩)؛ إذ لا يمكن أن يكون (المعروف) في المدينة والقرية وفي الماضي والحاضر على حد سواء! كما أنه لا يمكن أن يكون مصداقه اليوم هو مجرد تهيئة المسكن والغذاء لتكون مصاريف علاج الزوجة وسفرها - مثلًا - عليها دون الزوج[2].

النحو الثاني: التغير في ملاكات الحكم

والنحو الثاني لما يمكن أن نسميه بتغير الحكم هو التغير في ملاك أو ملاكات الحكم.

وفي هذا النحو يكون التبدل ناشئًا من انتفاء ملاك الحكم وانقضاء زمانه، والذي يعبر الأصوليون عنه بنسخ الحكم[3]، وما كان موضوعًا للحكم المنسوخ يصير موضوعًا لحكم آخر.

ويمكن أن نمثل لهذا النحو بقوله:

«وسئل عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدين قل، فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»[4].

---

(١) الواردة في سياق بيان تعامل الأزواج مع زوجاتهم.

(٢) وقد ذكر صاحب الجواهر بعد بيان الأقوال والآراء في هذا المجال، أن المعيار في نفقة الزوجة هو «المعاشرة بالمعروف» و«إطلاق الإنفاق»، والذي لا بد من الرجوع فيه إلى العرف بدون تعيين حد خاص له. راجع: **جواهر الكلام**، الجزء ٣١، الصفحتان: ٣٣٥ و٣٣٧.

(٣) وقع الاختلاف في مسألة نسخ الحكم بعده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وقد صرح بعض الأصوليين بعدم قبول ذلك (راجع: عبد الصاحب الحكيم، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٠٢). إلا أنه يجب حمل ذلك على النسخ بمعنى: «رفع الحكم المستمرّ»، فإنه بمعنى: «بيان وقت [ومناط وملاك] الحكم» وإن كان يستلزم رفع وتغير الحكم، إلا أنه لا يختص بعصر الوحي والتشريع، بل يمكن أن يصدر من المعصومين بعده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. الأمر الذي جاء في بعض الروايات المعتبرة علاوةً على تصريح بعض الأصوليين المعروفين به. راجع: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الصفحة ١٠٨، الحديث ٤. الصفحتان: ١١٣ و١١٤، الحديث ٢١. محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مصدر سابق، الجزء ٤٨ (**موسوعة الإمام الخوئي**)، الصفحات: ٤٥٩، ٤٦٠ و٥٠٠.

(٤) **نهج البلاغة**، فيض الإسلام، الكلمات القصار، رقم ١٧، الصفحتان: ١٠٩٤ و١٠٩٥.



وما يمكن أن يكون تحليلًا علميًا لكلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ المذكور، هو أن الحكم بالخضاب وتغيير ملامح الشيب إنما كان بملاك إظهار قوة الإسلام، وأن تابعي هذا الدين إنما هم الشباب الذين يملأهم النشاط والحركة والقوة، وحيث أن ذلك لا يحتاج إليه اليوم وقد انتشر الإسلام وظهرت شوكته للجميع، وحيث أن الحكم تابع للملاك، فسيرتفع الحكم بارتفاع ملاكه، وهو المصطلح عليه بالنسخ.

النحو الثالث: التغير في الأوضاع التي يعيشها المكلف أو المجتمع.

فلو انتقلت حالة المكلف من الحالة الاعتيادية إلى الاضطرار أو التقية – مثلًا – أو واجه حالة تزاحم المصالح والمفاسد، فإن ذلك سيكون باعثًا على تغير وتبدل وظيفته الشرعية بدون أي تغير في متعلّق الحكم، أو موضوعه، أو مناطه على النحو الذي مر في النحو الثاني.

وفي الحقيقة، حيث أن التغير في هذا النحو إنما هو من جهة الظروف الحاكمة على إجراء الحكم والفرد والمجتمع، فإن الحكم الإلهي لم يتغير، بل الذي تغير إنما هو أرضية إجراء الحكم، بمعنى: أن مقدّمات فعلية الحكم وإجرائه قد زالت لتحل محلها مقدمات فعلية حكم آخر.

يمكن طبعًا – بنحو من التكلّف – أن نرجع التغير في هذا النحو إلى التغير السابق في ملاك الحكم فنستغني عن طرحه بصورة مستقلة، إلا أنه حيث كان النظر في النحو السابق (تغير الملاك) إلى نسخ الحكم وفي هذا النحو إلى التغير في الظروف والحالات التي لا مكان للنسخ فيها، وحيث أن إدخال تلك الظروف والحالات ضمن حيطة مناطات وملاكات الحكم أمر لا يخلو من جعل اصطلاح جديد لكل من (المناط) و(الملاك)؛ فإن التفكيك بين هذَين النحوَين أمر فني ومنطقي.

وهذا النحو من أنحاء التغير في الحكم له مصاديقه التي لا تحصى بعد كونه من أكثر أنحاء التغير المعروفة والمشهورة، الأمر الذي يغنينا عن ضرب الأمثلة عليه.

ولا يخفى الارتباط الوثيق بين هذا النحو الثالث من التغير وبين بحوث هذا الفصل من الدراسة حيث الكلام في مكانة المصلحة في إجراء وتطبيق الأحكام الشرعية والفقهية المكشوفة.



النحو الرابع: التغير في كيفية إجراء الحكم وتطبيقه

ولا تغير هنا في الواقع في الحكم أو الموضوع، أو المتعلق، أو المناط، وإن كان هناك تغير في الحكم، فإنما هو بنحو من المسامحة!

فمن باب المثال[1]: تعرض فقهاء الإمامية وغيرهم في مسألة كيفية تعيين الأرش[2] إلى كيفية تعيينه لو كان المتضرر حرًّا، ذاكرين أنه لا بد في ذلك من فرض الإنسان الحر عبدًا[3].

وبناءً على هذه النظرية، إذا تعرض الحر لضرر لم يعين في مورده دية في شريعة الإسلام[4]، فإنه يجب حينئذ افتراض الحر عبدًا، فيقوم صحيحًا ومعيبًا بالعيب الذي تعرض له، فيؤخذ من المجرم بتلك النسبة إلى دية الرجل أو المرأة.

---

(١) الذي نعتقده، هو أنه قد وردت روايات كثيرة نسبيًا - وخاصة في باب الديات - في مجال بيان طرق وأساليب تنفيذ وامتثال الأحكام بدون أن يكون لها تعرض لبيان حكم شرعي خاص أو أمر تعبدي. راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٩، أبواب ديات الأعضاء، الباب ٣، الصفحة ٢٩١، الحديث ١. الباب٤، الصفحة ٢٩٣، الحديث ١. الباب ٨، الصفحة ٢٩٨، الحديث ٣. الباب٣٧، الصفحة ٣٤٢، الحديث ٣. و....

(٢) «الأرش» في هذا الاستعمال في مقابل «الدية المقدّرة». فما عين مقداره من قبل الشارع فهو «دية» أو «دية مقدرة»، وأما ما جعل تقديره بيد الحاكم من قبله تعالى فهو «أرش». وهو ما جاء في المادة ٣٦٧ من قانون العقوبات الإسلامي، المقر شهر آذر الفارسي ١٣٧٠هـ.ش.

(٣) ادعي الاتفاق على هذه النظرية وعدم الخلاف فيها. راجع: السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان: ٢٧٤ و٢٧٧. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ١٦٨. السيد محمد جواد العاملي، **مفتاح الكرامة**، الجزء ١٠، الصفحتان: ٣٧٨ و٣٧٩. السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ٢، كتاب الديات، القول في الجناية على الأطراف، الصفحة ٥٧٠. عبد الرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٣٥٣. وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، الجزء ٦، الصفحة ٣٥٠.

(٤) هناك نظريتان في تفسير الأرش وبيان موارده مضت أولهما قبل قليل في الهامش، وهي التي كانت تذهب إلى أن موارد الأرش هي عدم التعيين واقعًا وظاهرًا من قبل الشارع. وأما الثانية، فتذهب إلى أن الموارد التي ثبت فيها الأرش قد عين الشارع فيها الدية، إلا أنه لم يبين ذلك، أو أنه لم يصل لنا ذلك التعيين. (راجع: السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٢٧٧. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ١٦٨). والترديد المذكور في المتن ناظر إلى هاتَين النظريتَين.



فلو فرضنا قيمة العبد معيبًا بالعيب الذي أورد على الحر أربعمئة دينار، وصحيحًا خمسمئة دينار – مثلًا – فتكون الدية حينئذ مئتي دينار تمثل خمس الدية الكاملة للرجل.

ولا يخفى عدم فعالية الكيفية السابقة في عصرنا الحاضر، بل لا بد في هذا العصر من الرجوع إلى المتخصصين في هذا المجال، شأنه في ذلك شأن الموارد المشابهة الأخرى.

ولئن كان من الممكن – بل اللازم – تعيين الضوابط الخاصة لذلك المتخصص في مجال عمله، إلا أن ذلك لا يعني تغيرًا في الحكم الشرعي في ما نحن فيه بعد عدم كون الكيفية السابقة حكمًا شرعيًّا بنفسها! بل الحكم إنما هو دفع الغرامة المتناسبة مع ما أورد من ضرر في إطار الضوابط الشرعية وتحت نظر المتخصص في ذلك المجال.

وأما تعيين كيفية إجراء هذا الحكم وتنفيذه من قبل الخبير، فهو مما لم يشر إليه من قبل الشارع، وأما الكيفية السابقة المذكورة في كتب الفقه (فرض الحر عبدًا)، فإنما هي من جهة رواج نظام العبودية في عصر تدوين تلك الكتب، حيث تعتبر تلك الكيفية من أنجح الكيفيات في تلك الحالة. الأمر الذي يوجه عدم ذكر لها في النصوص الدينية التي لا تنظر إلى مكان أو زمان خاصَّين، بل الموجود إنما هو الرجوع إلى البينة باعتبارها أمرًا تخصصيًّا أمينًا في هذا المجال[1].

وما يهدينا إليه البحث المتقدم، هو حقيقة أن ما يسمى بتغيير وتغير الحكم أمر ليس كذلك في الواقع، وكل ما هنالك هو التغير في المصداق أو الملاك أو الظروف والمناسبات، أو كيفية إجراء الحكم وتطبيقه. الأمر الذي يؤدي بالتبع إلى أن التمسّك بالنصوص الدالة على ثبات الشريعة والأحكام الإلهية بهدف التضييق على

---

(١) ورد في صحيفة عبد الله بن سنان:

«عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: دية اليد إذا قطعت خمسون من الإبل، وما كان جروحًا دون الاصطلام فيحكم به ذوا عدل منكم، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هُمُ الكافرون»، محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ٢٩، أبواب ديات الشجاج والجراح، الباب٩، الصفحة ٣٨٩، الحديث ١. وقد أثبتنا في نقدنا الفقهي لقانون العقوبات الإسلامي عدم اشتراط التعدد أو الجنس في الخبير العدلي بدون أن يلزم أية مخالفة لهذه الرواية الشريفة.



نظرية التغير وعدم الثبات[1] لن يكون صحيحًا.

نعم، يجب عدم الغفلة عن أن عدم الدقة في التعبير، والاستعمال المسامحي لعبارات من قبيل: «الحكم المتغير» أو «تغيير الحكم» بدل التعبير الدقيق عما نحن فيه بعبارات من قبيل: «تغير مصاديق الحكم» وأمثالها، كان موجبًا للوقوع في المنزلقات والاعتراضات والمناقشات!

والجدير بالذكر في المقام، هو أن تغير الحكم كما يعبرون عنه بواحد من الأنحاء الأربعة السابقة وإن كان أمرًا واضحًا قطعيًّا سهلًا من حيث التصور والانطباق على بعض المصاديق، إلا أن التشخيص الدقيق لمعيار ذلك ومصاديقه يعتبر أمرًا غايةً في الصعوبة والدقة علاوةً على كونه عملًا ضروريًّا طبعًا. الأمر الذي سنشير إلى بعض ما له صلة به في المباحث التالية.

أ . ٢ - المعيار في ثبات وتغير الحكم الشرعي

مرور بالأقوال والكلمات في المقام

ورد في مجال بيان المعيار في المتغير من الحكم والثابت منه وحيطة كل واحد منهما كلمات وأقوال كثيرة مختلفة، وهذا الاختلاف وإن كان على حد التعبير والبيان، إلا أنه يحكي عن نظريات مختلفة في هذا المجال أيضًا.

نذكر هنا جملةً من تلك الكلمات:

- «جميع الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه، وتدبير أمور وشؤون الشعب، سواءً كانت أحكامًا أوليةً متكفلةً لأصل القوانين العملية الراجعة للوظائف النوعية، أو ثانويةً متضمنةً عقوبات مترتبةً على مخالفة الأحكام الأولية، لا تخرج عن هذَين القسمَين، لأنها بالضرورة إما أن تكون أحكامًا نص عليها الشرع فهي وظائف عملية ثابتة في الشرع، أو لم ينص عليها الشرع فهي موكولة إلى نظر

(١) راجع: أحمد عابديني، «التمييز بين الثابت والمتغير في الدين»، فصلية **الفقه** (بالفارسية)، العدد **٣١** و**٣٢**، ربيع وصيف ١٣٨١هـ.ش.، الصفحات ٣٥٢ إلى ٣٩٠.



الولي لعدم اندراجها تحت ضابط خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها. ومن الواضح، أن القسم الأول لا يختلف باختلاف الأعصار وتغيّر الأمصار، ولا يجزي فيه غير التعبد بمنصوصه الشرعي إلى قيام الساعة، ولا يتصور فيه أي وضع آخر أو وظيفة أخرى، بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للأمام (عجل اللّه تعالى فرجه)، وكذا النواب العموميين [الفقهاء]، أو من كان مأذوناً عمّن له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة»[1].

وطبقًا للكلمات السابقة، فإن المعيار في التمييز بين الحكم الثابت والمتغير هو ورود الحكم في نصّ شرعي معتبر وتعلّقه بموضوع معين وعدم ذلك. فالحكم المتعلق بالصلاة، الصيام، الحج، الزكاة، الغيبة، التهمة، خيانة الأمانة، الحدود، القصاص، الديات، القضاء، الشهادات، و... يعتبر من الأحكام الثابتة، في مقابل أحكام من قبيل: حفظ النظام، إدارة الدولة وإعداد البرامج المناسبة لذلك، السياسة، لم ينص عليها بعنوانها في نصّ خاصّ[2] تعتبر من الأحكام المتغيرة في الإسلام.

والكلمات السابقة وإن كانت توضح المعيار في الثابت والمتغير من الأحكام إلى حد ما، إلا أن الاختلاف الطبيعي في تشخيص مصاديق الحكم الوارد في النصّ الشرعي والمتعلق بموضوع معين وتمييزه عن غيره يقلل من قيمة هذا المعيار وفاعليته، الأمر الذي يعد إشكالًا في المقام.

وأما الإشكال الآخر الذي يرد على ما جاء في الكلام السابق، فهو الكلام على لزوم التغير والتبدل حتى في ما كان متعلقًا بموضوع خاص من الأحكام وثابتًا بنص معتبر. فإنه لا شك - طبقًا لما جاء في الكلام السابق - في أن الأحكام المبينة للحدود والجهاد والدفاع والديات ستكون من الأحكام الثابتة، في حين أنه كلما كان هناك مصلحة أهم حسب تشخيص الجهة المسؤولة عن ذلك التشخيص تقتضي غير

---

(١) الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحة ٩٨.

(٢) يذهب المحقق النائيني وهو صاحب الكلام المنقول إلى أن «معظم السياسات النوعية» فارغة عن تشريع إلهي مباشر. المصدر السابق، الصفحة ١٠١. وراجع في هذا المجال أيضًا: كمال الدين جعيط، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٩٩.



تلك الأحكام، فلا دليل في البين يقتضي عدم إمكان تغير تلك الأحكام التي اعتبرت ثابتةً في الكلمات السابقة!

يذكر السيد محمد باقر الصدر في بحث ذي علاقة بما نحن فيه، إلى إمكان تصور وتصوير نحوَين من العلاقة التي يمكن أن تكون موضوعًا للقواعد القانونية:

الأول: علاقة الأشخاص بعضهم بالبعض الآخر.

ويذهب (قدس سره) هنا، إلى أن العلاقة السابقة ثابتة غير متغيرة بطبيعتها، الأمر الذي يستدعي قواعد ثابتة مناسبة لتلك العلاقة أيضًا.

الثاني: علاقة الإنسان بالطبيعة.

وهي علاقة متغيرة بطبيعتها، بمعنى: إن التغير الحاصل بالتدريج في ميزان سلطنة الإنسان وسيطرته على الطبيعة يجعل العلاقة السابقة متغيرةً، الأمر الذي يستدعي قواعد متغيرةً أيضًا. وهذا ما يفسر عدم تشريع ثابت في مجال هذه العلاقة ما يستدعي ملء هذا الفراغ من قبل ولي الأمر والدولة بما يشرعانه من أحكام[1].

---

(١) بعض كلامه قدس سره الشريف هو:

«فهناك في الحياة الاقتصادية علاقات الإنسان بالطبيعة، أو الثروة التي تتمثل في أساليب إنتاجه لها، وسيطرته عليها، وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان، التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك.

والفارق بين هذَين النوعَين من العلاقات: إن الإنسان يمارس النوع الأول من العلاقات، سواءً كان يعيش ضمن جماعة أم كان منفصلًا عنها، فهو يشتبك على أي حال مع الطبيعة في علاقات معينة، يحددها مستوى خبرته ومعرفته، فيصطاد الطير و... فهذه العلاقات بطبيعتها لا يتوقف قيامها بين الطبيعة والإنسان على وجوده ضمن جماعة، وإنما أثر الجماعة على هذه العلاقات، أنها تؤدي إلى تجميع خبرات وتجارب متعددة، وتنمية الرصيد البشري لمعرفة الطبيعة، وتوسعة حاجات الإنسان ورغباته تبعًا لذلك.

وأما علاقات الإنسان بالإنسان، التي تحددها الحقوق، والامتيازات والواجبات، فهي بطبيعتها تتوقف على وجود الإنسان ضمن الجماعة.

والإسلام - كما نتصوره - يميز بين هذَين النوعَين من العلاقات. فهو يرى أن علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة، تتطور عبر الزمن - تبعًا للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع، خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل. وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرةً عليها، وقوةً في وسائله وأساليبه. =



ولم يقتصر قدس سره الشريف على تقييد مجال تشريع ولي الأمر بعلاقة الإنسان بالطبيعة، بل قيّده أيضًا بصورة عدم نص تشريعي ملزم بالفعل أو الترك حيث يقول:

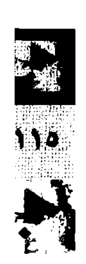
«وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعًا بطبيعته[1] فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه . . يسمح لولي الأمر بإعطائه صفةً ثانويةً، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حرامًا، وإذا أمر به، أصبح واجبًا. وأما الأفعال التي ثبت تشريعيًّا تحريمها بشكل عام، كالربا - مثلًا - فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي

= وأما علاقات الإنسـان بأخيه، فهي ليسـت متطورةً بطبيعتها، لأنها تعالج مشـاكل ثابتةً جوهريًّا، مهما اختلـف إطارهـا ومظهرها. فكل جماعة تسـيطر خـلال علاقاتهـا بالطبيعة على ثروة، تواجه مشـكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها، سـواء كان الإنتاج لدى الجماعة على مسـتوى البخار والكهرباء، أم على مسـتوى الطاحونة اليدوية. ولأجل ذلك يرى الإسـلام: إن الصورة التشـريعية التي ينظـم بها تلك العلاقات، وفقًا لتصوراته للعدالة . . قابلة للبقاء والثبـات من الناحية النظرية لأنها تعالج مشـاكل ثابتةً. فالمبدأ التشـريعي القائل - مثلًا -: إن الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أسـاس العمل يعالج مشـكلةً عامةً يسـتوي فيهـا عصر المحراث البسـيط وعصر الآلـة المعقدة، لأن طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد، مسألة قائمة في كلا العصرَين. والإسلام في هذا يخالف الماركسـية، التي تعتقد أن علاقات الإنسـان بأخيه، تتطور تبعًا لتطور علاقاته بالطبيعة، وتربط شـكل التوزيع بطريقة الإنتاج، وترفض إمكان بحث مشاكل الجماعة، إلا في إطار علاقتها بالطبيعة، كما مر بنا عرضه ونقده في بحوث الكتاب الأول من **اقتصادنا**.

ومـن الطبيعـي - على هذا الأسـاس - أن يقدم الإسـلام مبادئه النظريـة والتشـريعية، بوصفها قادرة علـى تنظيم علاقات الإنسـان في عصور مختلفـة. ولكن هذا لا يعني جواز إهمـال الجانب المتطور، وهو علاقات الإنسـان بالطبيعة وإخراج تأثير هذا الجانب من الحسـاب فإن تطور قدرة الإنسـان على الطبيعة، ونمو سـيطرته على ثرواتها، يطور وينمي باسـتمرار خطر الإنسـان على الجماعة، ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسع، ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية.

وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة الاقتصادية، لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي على مر الزمن». (**اقتصادنا**، الصفحة ٦٨٠ وما بعدها)، (المترجم).

(١) راجع: **اقتصادنا**، الصفحات ٦٨٠ إلى ٦٨٤.



لا تتعارض مع طاعة اللّه وأحكامه العامة»[١].

وقد تعرضنا لهذه النظرية سابقًا بالنقد والتحليل[٢].

وقد تعرض بعض العلماء المعاصرين لمحل الكلام حيث قال: «القوانين الكلية الموضوعة في الإسلام طبق دعوة الفطرة واستدعاء السعادة لا تبطل بظهور وسيلة مكان وسيلة مادام الوفاق مع أصل الفطرة محفوظًا... وأمّا الأحكام الجزئية المتعلقة بالحوادث الجارية الّتي تحدث زمانًا وزمانًا، تتغير سريعًا بالطبع، كالأحكام المالية والانتظامية المتعلقة بالدفاع، وطرق تسهيل الارتباطات والمواصلات البلدية ونحوها، فهي مفوّضة إلى اختيار الوالي... يراعي فيها صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين»[٣].

وما يضيق الخناق على الكلام السابق، هو عدم الضابطة الواضحة الشفافة للكلي والجزئي من الأحكام، علاوةً على عدم إبداء أي دليل على أصل الضابطة المطروحة للتمييز بين الثابت والمتغير من الأحكام، بالإضافة إلى ما سنذكره عند الكلام في النظرية المختارة في المقام، من تضارب المعيار المذكور مع مقتضى الأدلة ذات العلاقة والتحقيق.

وما تقدم كان مبنيًّا على أساس القول بنظرية سعة الشريعة وشمولها لجميع المجالات، إما عن طريق جعل الأحكام الإلهية بصورة مباشرة، أو عن طريق جعل الجهة المسؤولة عن التشريع والتقنين وإعطائها صلاحية ذلك من قبل الشارع[٤]. وأما بناءً على غير هذه النظرية، وخروج بعض المجالات من حيطة الشريعة وشمولها، فمن الطبيعي حينئذ أن لا حكم للشارع في تلك المجالات الخارجة لكي تصل النوبة للكلام حول ثبوته أو تغيره. فلنلاحظ معًا الكلام التالي:

«وفي هذه الموارد [العقود والمعاهدات، العلاقات الأسرية، وغيرها] المطروح

---

(١) المقصود بالمباح هنا ما لم يكن واجبًا أو حرامًا، وعليه، فهو شامل للمستحب والمكروه أيضًا.

(٢) راجع: الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الثاني.

(٣) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحتان: ١٢٨ و١٢٩. مرتضى المطهري، **الإنسان الكامل** (بالفارسية)، الصفحة ٧٨.

(٤) أكدنا على هذه النظرية في الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني من هذه الدراسة.



هو المشهورات، والقضايا الشرعية أيضًا هي عين تلك المشهورات المنطقية. والمقصود بالمشهورات، تلك الأمور الشائعة التي يقع الكلام في أنها ليس لها مزاحم يزاحمها، كما أن ما يصل إليه الناس عن طريق العقل يؤيدها ولا يتصادم معها. إلا في بعض المستثنيات، من قبيل: الربا و...، وأما في سائر الموارد الأخرى، فإن الذي بين إنما هو المشهورات ليس إلا.

فمثلًا: في ما يرتبط بالعبيد، واتخاذهم، وتملكهم، الذي بين من قبل الشارع في المقام – حسب ما أراه – إنما هو من المشهورات في ذلك الزمان، فالرق كان مشهورًا؛ فإن المشهورات ضرورتها عقلائية لا عقلانية. فقد التبس الأمر هنا على البعض، حيث اعتقد – خطأً – بأن هذه الأحكام العقلائية هي تلك الأحكام العقلية المحضة لا غير، وهو أمر غير صحيح مخالف لصريح الآراء الفلسفية والعقلية للمسلمين.

وعليه، فإن جميع الأحكام الفقهية للمعاملات هي من جملة الضروريات العقلائية من جهة، كما أنها – من حيث أنها ضرورية وشائعة – كانت تمضى من قبل العقلاء أيضًا من جهة ثانية. كما أن الشارع أمضاها من جانبه أيضًا، فإن الشارع في مسائل من قبيل المعاملات يلعب دورًا إمضائيًّا لا تأسيسيًّا.

ثم إنه بعد أن انعدمت تلك الضرورة العقلائية وزالت من صفحة الوجود ونهي عن بيع العبيد والرق في المحافل العالمية، لم يبق حينئذ عبد لكي يمضي الشارع ما له علاقة بأحكامه. إذ يجب أن يكون هناك حكم ذو علاقة عند العقلاء لكي تصل النوبة إلى إمضاء الشارع، وإلا، فما الذي سيمضيه الشارع؟!»[1].

والكلام السابق وإن كان يمكن أن يكون ناظرًا إلى نظرية عدم شمول الشريعة إلى غير مجال العبادات أيضًا، مع فرق أن الشارع في مجال العبادات والتعبديات مؤسِّس وفي غيرها ممض لبناء العقلاء وتأسيساتهم، ومن الطبيعي أنه بناءً على ما جاء في الكلام السابق، فإن مجال العقود والمعاهدات والعلاقات الأسرية وأمثالها ستكون الأحكام فيها متغيرةً غير ثابتة، وسيكون المعيار في كون الحكم متغيرًا هو التغير والتبدل في المشهورات، إلا أن التدقيق والتأمل في الكلام السابق، يؤدي بنا

---

(١) مهدي حائري يزدي، مصدر سابق، الصفحتان: ١٢٦ و١٢٧.



إلى نظريات أخرى، من قبيل: خروج المعاملات، والمعاهدات، والأمور العسكرية، والأمور المتعلقة بنظم الدولة ونظامها، وغير ذلك من حيطة الشريعة وشمولها كما هو مقتضى صدر وذيل الكلام السابق[١].

وبناءً على ما جاء في الكلمات السابقة، فإن كل برنامج يقبل به العقلاء في مجال العقود والمعاهدات والعلاقات الأسرية وأمثالها، وكل التشريعات التي يشرعها هؤلاء سلبًا أو إيجابًا تمضى من قبل الشارع، الأمر الذي يعتبر عين القول بخروج هذه المجالات عن حيطة الشريعة، في حين أنه بناءً على القول بشمول الشريعة لهذه المجالات، فإن الشارع سيكون الحاكم المطلق فيها، بحيث تكون أحكامه مقدمةً على ما كان في هذه المجالات من أحكام.

نعم، من الممكن أن يمضي الشارع بعض أو جميع المقررات العقلائية في مجال ما من جهة موافقة تلك المقررات والتأسيسات العقلائية للمصلحة (والحكمة)، إلا أن ذلك ليس من باب أن تلك الأمور مشهورة ومحل توافق العقلاء، كما أن الأمر لا يدور مدار ذلك. وإنما هو من باب موافقة تلك الأمور للمناطات المقبولة عند الشارع المقدس، أي: للمصلحة.

بناءً على ما سبق، فإن الكلمات المذكورة وما كان من قبيلها[٢]، لا بد وأن تحسب على من يقول بخروج بعض المجالات المرتبطة بحياة الإنسان من حيطة الشريعة وشمولها، ثابت تلك الأحكام ومتغيرها.

النظرية المختارة في المقام

والطريق إلى النظرية المختارة في المقام، وبيان المعيار في الثابت والمتغير من الأحكام يمر من خلال النقاط التالية:

---

(١) المقصود من صدر الجملة هو عبارة: «والقضايا الشرعية أيضًا هي عين تلك المشهورات المنطقية» والمقصود من الذيل هو عبارة: «يجب أن يكون هناك حكم ذو علاقة عند العقلاء لكي تصل النوبة إلى إمضاء الشارع، وإلا، فما الذي سيمضيه الشارع؟!».

(٢) مضى ما كان من قبيل هذه الكلمات خلال البحث في سعة الشريعة والاجتهاد والفقه في الباب الأول من هذه الدراسة.



١- أشرنا في بحث: (معنى تغير الحكم الشرعي وأنحائه)، أن ذلك التغير والتبدل يقع على أنحاء وصور مختلفة، وأن تلك الصور وإن لم تكن في الحقيقة تغيرًا في الحكم، إلا أنه يمكن اعتبار تلك الأنحاء تغيرًا وتبدلًا في الحكم نفسه من باب التسامح.

فمن باب المثال: التغير الذي ذكرناه في النحو الرابع من تلك الأنحاء ليس له علاقة بتغير الحكم وتبدله، بعد أن كان التغير إنما هو في طريقة وأسلوب إجراء الحكم وتطبيقه لا في الحكم نفسه.

كما أن التغير في مصداق الموضوع والمتعلّق الذي يعتبر رائجًا وسهل الوقوع، يجب أن لا يعتبر تغيرًا في الحكم لكي يكون له حضور في بحثنا الحالي عن معنى التغير في الأحكام والمعيار فيه!

وبهذا البيان، يتضح أن ما يجب التركيز عليه في بحثنا هنا، إنما هو تغير الحكم بالنحو الثاني والثالث.

٢- مضى أن واحدًا من الأنحاء السابقة من أنحاء تغير الحكم هو التغير في الظروف المحيطة بالمكلف ومجتمعه، وقد مضى بيان الأمور الكلية التي ترتبط بذلك النحو، وأما بالنسبة إلى التطبيق فنقول:

لا شك في أن الشارع بنفسه قد بين قسمًا من تلك التطبيقات بصورة عامة أو خاصة. تشريع الأحكام الاضطرارية وأمثالها، اعتبار التيمم بدلًا عن الوضوء والغسل، تشريع غسل الجبيرة ووضوئها بدلًا عنهما في الحالة الطبيعية، اعتبار الفدية بدلًا عن الصيام في حق العاجز عنه، اعتبار مراتب متعددة للصلاة في حالات العجز عن كل واحدة من المراتب حتى يصل الأمر إلى الاكتفاء بالإشارة والإيماء، وموارد متعددة أخرى من هذا القبيل، تعتبر بعضًا من موارد التغير في الأحكام التي أخذ الشارع على عهدته بيانها واعتبارها بصورة مباشرة.

وأما تغير الحكم واعتبار حكم بدلًا عن حكم آخر، فإنه ليس عملًا يغلب صدوره من قبل الشارع وبصورة مباشرة، بل يمكن صدور ذلك أحيانًا عن طريق الجهات التي أعطيت صلاحية التشريع من قبل الشارع المقدس. والتي يمكن التعبير عنها بالجهات المقننة أو المشرعة ذات الصلاحية.

والعمل الذي تقوم به هذه الجهات، هو ملاحظة الظروف والتغيرات التي تطرأ



على أوضاع الفرد والمجتمع من جهة، وملاحظة المصالح والمفاسد الجزئية والكلية وتزاحم الملاكات من جهة أخرى، وأخذ المستندات والمدارك المعتبرة ومقاصد الشارع الكلية ومجموع الشريعة من جهة ثالثة، انتهاءً إلى اعتبار قانون بمقتضى جميع تلك الجهات الثلاث المذكورة.

وبناءً على ذلك، فمن الممكن أن يصبح ما كان واجبًا، أو مستحبًا، أو مباحًا بالأمس حرامًا، ويصبح غير المشروع مشروعًا، بل قد يصير واجبًا أيضًا.

والجدير بالذكر، أن تعيين حدود صلاحيات الجهات المسؤولة عن التقنين (الجهات المقننة) في ما يرتبط بتوسيع أو تضييق هذا النحو من التغيير والتبديل للحكم، له أثره المباشر في هذا المجال.

فمن باب المثال: إذا ما بنينا على انحصار صلاحيات تلك الجهات بعلاقة الإنسان بالطبيعة، وبما كان غير ملزم من الأحكام[1]، فلا مناص حينئذ من أن التغير في الأحكام أيضًا سينحصر بذلك المجال فلا يتعداه، في حين أننا لو لم نحصر تلك الصلاحيات بما ذكرناه، فإن التغير لن ينحصر بذلك المجال تبعًا.

٣- الذي نعتقده هو أن صلاحيات الجهات المقننة تمتد بامتداد المصالح لازمة التحصيل، فإن لم يكن من الممكن - كما هو الصحيح - القول بحد مشخص لذلك، فلا يمكن حينئذ القول بحد مشخص لتلك الصلاحيات، بل يجب أن لا نقول بحد في هذا المجال. ومن هنا، فإنه يجب اعتبار أحكام الإسلام كلها من الأحكام المتغيرة، عدا ما كان منها من قبيل: حفظ الإسلام وأصوله[2] التي لا تتبع أي مصلحة، بل تكون المصالح الكامنة فيها رأس الهرم في تلك المصالح.

---

(١) يراجع كلام السيد الشهيد الصدر المنقول آنفًا.

(٢) ومن الفتاوى العجيبة في المقام ما ذهب إليه الشهيد الثاني في **مسالك الإفهام** (الجزء ١٣، الصفحة ٣٢٨) حيث ذهب إلى ضرورة اشتراط الاجتهاد اختيارًا واضطرارًا قائلًا: «وعلى اشتراط ذلك [الاجتهاد] في القاضي إجماع علمائنا. ولا فرق بين حالة الاختيار والاضطرار، ولا فرق في من نقص عن مرتبته بين المطّلع على فتوى الفقهاء وغيره». ومن الواضح، أنه بناءً على ما بيناه في المتن، فإن القبول بهذه النظرية - حتى لو بنينا على أصل اشتراط الاجتهاد في القاضي - مشكل، بل غير صحيح. راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحات ١٥ إلى ٢٠.



والنتيجة الطبيعية لما سبق، هي أن تقسيم الأحكام إلى الثابت والمتغير، واعتبار القسم الأعظم من تلك الأحكام متغيرًا غير ثابت، سيكون أمرًا مخالفًا لمقتضى البحث والتحقيق؛ فإن المراد من الأحكام الثابتة لو كان هو ما لا يتغير بتغير الزمان والمكان والظروف المختلفة (كما هو الصحيح، وإلا، لن يكون ثابتًا)، فإن هكذا أحكام لن تشكل إلا جزءًا ضئيلًا من مجموع الأحكام.

وأما لو كان المراد منها هو ما لم تتوفر فيها أرضية التغيير ولو كانت توفرت لتغير، فإن هكذا أحكام يجب أن لا تعتبر أحكامًا ثابتةً في مقابل المتغير منها.

ومن الطبيعي، أنه لا يمكن غض النظر عن حقيقة أن أرضية التغير والتبدل في الأحكام ليست واحدةً، ففي حين أن قسمًا من الأحكام سيكون عرضةً للتغير والتبدل بوفرة بنحو معين من الأنحاء السابقة الذكر، فإن قسمًا آخر منها ستكون أرضية التغير فيه بدرجة أقل قد تصل إلى حد الندرة، بل قد تنعدم تلك الأرضية في بعض الأحيان أيضًا!

ولا ريب في أن القسم الأعظم من الأحكام العبادية وجزئياتها هي من هذا القبيل، إلا أن انعدام الأرضية في هذا المجال لن يكون باعثًا على وضع هذا القسم من الأحكام في ما كان ثابتًا منها؛ فإن المقصود بالثابت والمتغير ليس ما كان كذلك فعلًا، بل ما كان فيه استعداد الثبوت والتغير.

والذي يبدو، هو أن الحقيقة السابقة (عدم الأرضية المناسبة للتغير بصورة طبيعية في قسم كبير من الأحكام التي شأنها التغير والتبدل) قد صار باعثًا على عد هذا القسم من الأحكام في عداد الثابت منها.

٤- حاصل البحث السابق يمكن أن نعكسه في تثليث تقسيم الأحكام في مجال التغير والثبات، فيقال بأن الأحكام الشرعية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الأحكام الثابتة شأنًا وفعلًا.

الثاني: الأحكام المتغيرة شأنًا والثابتة فعلًا.

الثالث: الأحكام المتغيرة شأنًا وفعلًا[١].

---

(١) المقصود بالمتغير فعلاً هو الأحكام التي حصل التغير فيها خلال الزمان والمكان.



٥- ما ذكر في مسألة: (الجهات ذات الصلاحية التقنينية)، أوضح أن الشارع المقدس بجعله لهكذا جهات، وبدل جعله لقوانين غير ثابتة وتابعة للمتغيرات الزمانية والمكانية، قد جعل - بصيغة حكم اعتباري دائم وثابت - جهةً أو جهات بغرض التشريع في مجالات خاصة، وأعطاها صلاحية التقنين ضمن شروط خاصة.

ومن الطبيعي، أننا بعد أن اخترنا في هذه الدراسة شمول الشريعة لجميع نواحي حياة الإنسان، وعدم منطقة الفراغ والعفو[١]، فإنه يجب أن لا نفسر مسؤولية الجهة ذات الصلاحية التقنينية بأنها مسؤولية التقنين غير المشروط من قبل هذه الجهة في المساحات التي تفتقد إلى القانون الشرعي؛ لوضوح أنه بعد البناء على النظرية السابقة، فإنه لا وجود لمثل هكذا مساحات في الشريعة لكي تصل النوبة إلى عمل الجهة المذكورة، وعليه، فاللازم تفسير تلك المسؤولية بنحو آخر، هو مسؤولية تطبيق كليات التشريع وعموماته الصادرة من قبل الشارع على مصاديقها، مع ملاحظة المصلحة ورعايتها طبعًا، بحيث تكون تلك المصلحة هي العامل المؤثر في عملية انتخاب المصاديق.

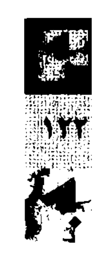
ومما ينبغي ذكره في المقام، هو أن الإصرار على سلب صلاحية التقنين من الجهة المذكورة، وإنكار منطقة الفراغ لا يعني بأي شكل من الأشكال الإنكار المطلق حتى في حق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فإن احتمال تفويض أمر الدين والتشريع إليهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من قبله تعالى كما هو المذكور في بعض النصوص أمر قائم[٢]، إلا أنه لخروجه عن محل البحث والتحقيق في ما نحن فيه، واحتياجه إلى تتبع وتقص وبحث مناسب، فإننا لن نلج فيه في هذه الدراسة!

٦- ما سبق إلى هنا، يؤدي بنا إلى حقيقة، مفادها: أن المعايير المذكورة للأحكام المتغيرة والثابتة في الكلمات والأقوال السابقة لا يخلو أي واحد منها من بعض الملاحظات والإشكالات، فما هو المعيار، إما أن يكون ما بين من قبل الشارع بواسطة توسيع التشريع، أو أنه ما أعطي صلاحية البت فيه إلى الجهات المقننة،

---

(١) راجع: الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني، المطلب الأول من هذه الدراسة.

(٢) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، كتاب الحجّة، الجزء ٢، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في أمر الدين، الصفحات ٢ إلى ٩.



الصلاحية التي هي عبارة عن ملاحظة المصلحة لازمة التحصيل، والحاكمة على مصلحة الحكم الأولي أو حتى الثانوي، تحت ضوابط خاصة.

ومن هنا، فإن ما يجب أن يكون محل اهتمام المحققين في مجال الفقه، وأصوله، وفلسفته، هو التحقيق بصورة فنية وعلمية في مجالات التعريف بالجهات ذات الصلاحية التقنينية، وبيان حدود تلك الصلاحية، وضوابط الوصول إلى المصالح محل اهتمام الشارع، وترتيب وتبويب تلك المصالح، وما كان من هذا القبيل من البحوث[1].

ب - تشريع الأحكام المرنة والمناسبة للمقتضيات

لا يخفى على من له أدنى معرفة بالشريعة الإسلامية، أن للشارع - علاوةً على تشريعاته المحددة الحتمية - نوعين من الأحكام، هما:

١- الأحكام المرنة غير المحدودة بحد خاص، من قبيل ما ذكره الفقهاء في باب التعزير[2].

٢- المقرّرات غير الحتمية (الاقتضائية) المناسبة للمقتضيات، من قبيل إيقاف

---

(١) تعرضنا في ما سبق إلى بعض هذه المباحث، وسنتعرض في ما سيأتي إلى ما بقي منها.

(٢) وقعت مسألة وجوب التعزير أو جوازه محلاً للبحث بين الفقهاء من حيثيتها الفقهية. فذهب الأعم الأغلب إلى وجوب التعزير في ما لم يكن فيه دية أو قصاص من الجرائم، وأما مقدار ذلك، فهو إلى الحاكم يعمل فيه بما يراه صلاحًا. (راجع: محمد بن محمد المفيد، **المقنعة**، الصفحة ٧٨١. أبو الصلاح الحلبي، **الكافي**، الصفحتان: ٢٦٣ و٤١٧. محمد بن حسن الطوسي، **النهاية**، الصفحة ٧٠٦).

وأما بالنسبة إلى نوع الجريمة التي يثبت فيها التعزير، فيمكن الإشارة إلى ثلاث نظريات في هذا المجال:

الأولى: جميع الذنوب، سواءً أكانت كبيرةً أم صغيرةً. (راجع: حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ٢، الصفحة ٤١٣).

الثانية: الكبائر من الذنوب دون غيرها. (راجع: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤١، الصفحة ٤٤٨).

الثالثة: إذا اجتنب الشخص الكبائر فلا يعزر على الصغائر، وإلا، فيعزر عليهاأيضًا. (المصدر السابق).



الملاحقة القانونية للمجرمين من قبل الجهات القضائية في بعض الحالات التي يرى حاكم الشرع فيها ذلك تبعًا لما في ذلك من المصلحة، وعلى أساس السياسة القضائية والجنائية الخاصة.

ويعتبر هذان النحوان من التشريعات من المباني والأسس الفكرية التي يعتمد عليها الفقهاء في قبولهم للحضور الفعال والبارز للمصلحة في مجال تطبيق الأحكام الشرعية المكشوفة وإجرائها.

وبغية توضيح الكلام السابق وبيانه نقول[1]:

أشرنا في المبحث السابق، إلى أن تقسيم الأحكام إلى الثابت والمتغير أمر مسلم عند الفقهاء مجمع عليه بينهم. والتقسيم المذكور وإن لم يكن خاليًا من المسامحة، إلا أن وضوح المقصود منه عند القائلين به، وتسهيل المحاورة والتفهيم التي يؤدي إليها ذلك التقسيم، قد جعل منه أمرًا مقبولًا موافقًا للطبع السليم.

إلا أن تحديد تكليف الإنسان، وتشخيص الموقف إزاء الحوادث الواقعة، لا ينتهي عند جعل الأحكام الثابتة والمتغيرة بالطريقة التي مضى بيانها، بل لا بد للشارع الحكيم، المهيمن على جميع الحوادث التي تعرض للإنسان والظروف التي يمر بها - علاوةً على اعتبار وجعل الأحكام المتغيرة إلى جانب الأحكام الثابتة - من أن يكون له برنامج آخر في هذا المجال يتضمن ما يلي:

١- العمل على جعل قوانين ذاتية المرونة لملء الفراغ القانوني، تكون المرونة فيها من جملة الصفات الشاخصة لها

وهذا الأمر هو ما يمكن أن نشاهده في ما جعله الشارع في باب التعزير، فإن الشارع قد جعل كيفية العقوبة وكميتها لبعض المصالح بيد حاكم الشرع والسلطة القضائية يعملان فيها بما يريانه مناسبًا للظروف.

وقد ذكر في مقام بيان أهمية التعزير، ومكانته، وتوجيهه، وسعته، ما يلي:

«إن نظام التعزير - المعروف في الأوساط القانونية بالعقوبات غير المعينة-

---

(١) وهذا التوضيح، كما أنه يبين المقصود بكل من العنصرَين والتمييز بينهما، فإنه يبين التمايز الواقع بين هذا البحث وما سبقه من تقسيم الحكم إلى الثابت والمتغير.



قد صار مؤخرًا من الموارد محل اهتمام المعنيين بمسائل العقوبات في المجتمعات المتمدنة، وقد أصبح له الكثير من المريدين.

وقد اقترُح هذا النظام لأول مرة في سنة ١٨٤٧م. من قبل أحد القانونيين الفرنسيين المعروفين، ثم أخذ شيئًا فشيئًا يصير محلًا لاهتمام سائر القانونيين في العالم، وإن وقع محلًا لمخالفة بعض آخر من أولئك بسبب بعض المشاكل التي نتجت عنه، إلا أنه مع ذلك، يجب الإذعان بأن التساوي في العقوبة بين المجرمين في بعض الحالات، يكون بنفسه سببًا لإثارة بعض المشاكل، علاوةً على بعده عن المنطق والعقل؛ إذ مع اختلاف المجرمين من حيث الصفات الجسمية والمعنوية الأخلاقية، يكون المساواة في ما بينهم في العقوبة أمرًا بعيدًا عن المصلحة والعدالة.

يبدأ التعزير بأخف العقوبات وأقلها، وينتهي بأشدها وأكثرها. وفي الحقيقة، فإن التعزير يعتبر أهم قسم من أقسام القوانين الجزائية الإسلامية التي تتسع للأعم الأغلب من الجرائم[1].

ومما يجدر الالتفات إليه، هو أن البحث والتقصي في مصاديق الأحكام المرنة في الإسلام، وتمييزها عن غيرها من الأحكام، مع أنه يعتبر ضرورةً من ضرورات الفقه، إلا أن البحوث المطروحة في هذا المجال لم تكن على ذلك المستوى من الأهمية العظمى، حتى أن توضيح الموقف من بعض المصاديق المشتبهة – من قبيل: أنواع الدية في حالات القتل[2]، وتلف عضو من أعضاء البدن، أو منفعة من منافعه – يعد

---

(١) علي رضا فيض، **دراسة مقارنة في قوانين العقوبات العامة في الإسلام** (بالفارسية)، الصفحات ٤٧٥ إلى ٤٧٧ (بتصرف).

(٢) تقرر المادة ٢٩٧ من قانون العقوبات الإسلامي (الديات)، المقر شهر آذر الفارسي ١٣٧٠هـ.ش.، في الجمهورية الإسلامية إيران أن: «دية قتل المسلم واحد من الأمور الستة التالية التي يخير القاتل في اختيار أي واحد منها، ولا يجوز التلفيق في ما بينها: ١- مئة جمل سالم من العيوب خال من الضعف الشديد. ٢- مئتا بقرة كذلك. ٣- ألف خروف كذلك. ٤- مئتا حلة من حلل اليمن. ٥- ألف دينار ذهب مسكوك سالم غير مغشوش يزن الواحد منها مثقالًا من الذهب ١٨ حمصة. ٦- عشرة آلاف درهم فضة مسكوك سالم غير مغشوش، يزن الواحد منها ٦/١٢ حمصة».

وما يستفاد من بعض الروايات من قبيل رواية حكم بن عتيبة (**وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، كتاب الديات، أبواب ديات النفس، الباب ٢، الصفحتان: ٢٠١ و٢٠٢، الحديث ٨)، هو كون الحكم المذكور حكمًا اقتضائيًا.



أمرًا حياتيًا مؤثرًا في النظام القضائي المبني على الأحكام الشرعية.

٢- العمل على تشريع القوانين والتشريعات الاقتضائية المتناسبة مع المقتضيات والمتغيرات

يعتبر تأخير العقوبة أو الشفاعة فيها أو التفريق فيها بين الأشخاص أمرًا مرفوضًا في الإسلام، إلى الحد الذي ينقل فيه عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا، أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «أين الرابع؟ قالوا: الآن يجيء، فقال علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: حدوهم، فليس في الحدود نظر ساعة»[١].

وأما في ما يخص عدم الشفاعة في الحدود، فيقول مثلًا:

«لا يشفعن أحد في حد إذا بلغ الإمام، فانه لا يملكه»[٢].

كما نسمعه عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول لعمر في ما يرتبط بالتسوية بين الناس في إقامة الحدود: «ثلاث إن حفظتهن وعملت بهن كفتك ما سواهن، وإن تركتهن لم ينفعك شيء سواهن، قال: وما هن يا أبا الحسن؟ قال: إقامة الحدود على القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود»[٣].

ومن الواضح، أن التأكيد على إقامة المقررات والحدود لا يختص بالنظام القانوني والجزائي للإسلام، وإنما هو أمر مشترك بين جميع العقلاء، حيث يتفقون على أهميته وضرورته القصوى.

وعلى الرغم من جميع ما مضى، فإن هناك من الحالات ما توجب أو تجوز المصلحة فيها تأخير إقامة الحدود، بل تعطيلها بالمرة. الأمر الذي يشير إليه الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيل ما نقلناه عنه في عدم الشفاعة في الحدود حيث يقول:

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب حد الزنا، الباب ١٢، الصفحة ٣٧٢، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق، أبواب مقدمات الحدود، باب ٢٠، الصفحة ٣٣٣، الحديث ٤. أبواب الشهادات، باب ٣٥، الصفحتان: ٢٢٣ و٢٢٤، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق، أبواب آداب القاضي، الباب ١، الصفحة ١٥٦، الحديث ٢.



«وما لم يبلُغِ الإمام فإنّه يملِكه، فَاشفَعْ في ما لم يبلُغ الإمام إذا رأيتَ النَدمَ»[١].

كما أن الفقهاء - واستنادًا إلى هذه الرواية وغيرها - ذهبوا إلى أن الجريمة إذا كانت قد ثبتت عند الإمام بواسطة البينة، فليس له أن يعفو، كما لا دليل على جواز تأخير إقامة الحد والشفاعة فيه في مثل هذه الحالات. وأما إذا كانت قد ثبتت بالإقرار، فللإمام أن يعفو كما أن للشفاعة في هذه الحالة وجه[٢].

وأما الشاهد الآخر على اقتضائية إجراء الحدود، وعلى تأثير المصالح العليا فيه، فهو قانون عدم إجراء الحدود في دار الكفر، حيث يقول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذلك:

«لا أقيم على رجل حدًّا بأرض العدوّ حتّى يخرج منها؛ مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو»[٣].

وقد افتى بعض الفقهاء - بحق[٤]- استنادًا إلى هذه الرواية وأمثالها[٥] بحرمة إقامة الحد في أرض الكفر مع وجود احتمال الفرار إلى العدو[٦].

---

(١) المصدر السابق، أبواب الشهادات، الباب ٣٥، الصفحتان: ٢٢٣ و٢٢٤، الحديث ١، أبواب مقدمات الحدود، الباب ٢٠، الصفحة ٣٣٣، الحديث ٤.

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ١، الصفحة ١٨٥.

(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، أبواب مقدمات الحدود، الباب ١٠، الصفحة ٣١٨، الحديث ٢.

(٤) التعبير بالحق إشارة إلى النظريتَين المطروحتَين في المقام: إحداهما: كراهة إقامة الحد في أرض الكفر، والأخرى: حرمة ذلك. (راجع: جعفر بن الحسن الحلّي (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام**، كتاب الجهاد، الصفحة ٩٢. محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٢١٣ والجزء ٤١، الصفحة ٣٤٤. السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢١٦، المسألة ١٦٩). وحيث أن هناك روايتَين دالتَين على عدم جواز إقامة الحدود في أرض الكفر وحرمة ذلك، فإنهما تقيدان إطلاقات وجوب إقامة الحد وعدم جواز تأخيره، وعلى أساس ظاهر الروايتَين المذكورتين، فإن إقامة الحد في أرض الكفر غير جائز مع الخوف. راجع للمؤلف: «الإمام علي والفقه» (بالفارسية)، **موسوعة الإمام علي** عَلَيْهِ السَّلَامُ (بالفارسية)، الجزء ٥، الصفحتان: ٢١ و٢٢.

(٥) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مصدر سابق، أبواب مقدمات الحدود، الباب ١٠، الصفحة ٣١٧، الحديث ١.

(٦) السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق.



وبملاحظة ما سبق بيانه، أصبح من الممكن الإجابة على السؤال الذي يواجه الفقهاء أحيانًا في ما نحن فيه.

أما السؤال فهو: إن الغالبية العظمى من الفقهاء قد أفتى بوجوب التعزير في الموارد التي لا يجب فيها القصاص أو الحد [١]، مع أن الكل يعلم بأن جميع الجرائم لم يكن يعاقب عليها صدر الإسلام حتى من قبله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وإلا، لنقل ذلك كثيرًا في التاريخ، الأمر الذي لا نجد له عينًا ولا أثرًا ؟!

وأما الجواب عن هذا السؤال، فقد اتضح من خلال ما بيناه قبل قليل؛ إذ لم يكن من المصلحة قطعًا في تلك البرهة الزمنية أن تقام العقوبة في جميع حالات استحقاقها، وسياسته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كانت قائمةً على رعاية المصلحة والحكمة في هذه المجالات كما يعلم الجميع.

ولا يخفى أن السياسة المذكورة لا تقف عند نظام العقوبات في الإسلام، فمن هذا الباب ما في القوانين الوضعية أيضًا؛ إذ مع وجود قاعدة «قانونية الملاحقة القضائية» التي تلزم بملاحقة المجرمين بعد إعلان الجريمة وثبوتها، فإنه بسبب بعض ما كان يثيره العمل بهذه القاعدة في بعض الحالات من مشاكل، فقد وضعت قاعدة أخرى في هذا المجال، وهي قاعدة (جدوى الملاحقة القانونية)، التي تعطي الجهات القانونية والقضائية صلاحية إيقاف الملاحقة القانونية لبعض الأشخاص - وخاصةً الشباب - في بعض الحالات الخاصة، وطبق شرائط محددة، ولزمان محدود.

بل الأمر أعظم من ذلك في بعض الأحيان؛ حيث تعطي بعض الدول كألمانيا الحق للمدعي العام في أن يسقط أي ملاحقة قانونية أو يؤخرها في بعض الجرائم البسيطة، وبدون أي شرط أو قيد[٢] بعد صدور الحكم من قبل القاضي[٣].

---

(١) راجع: محمد بن محمد المفيد، مصدر سابق، الصفحة ٧٨١. أبو الصلاح الحلبي، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٦٣ و٤١٧. محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، **النهاية**، الصفحة ٧٠٦. عبد الرحمن الجزيري، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٣٩٧.

(٢) راجع: محمد آشوري، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٨١ إلى ٨٤.

(٣) راجع: جاستون ستفاني، جورج لواسر، برنار بولك، **قانون العقوبات العامة** (ترجمة حسن دادبان إلى الفارسية)، الجزء ٢، الصفحتان: ٧٥٠ و٨٥٦. نقلًا عن جلال الدين قياسي، عادل ساريخاني وقدرت =



وما بيناه تحت هذا العنوان من اقتضائية بعض القوانين وتعليقها في الشريعة الإسلامية، في الوقت الذي يجب فيه أن لا يتحول إلى أداة غير منضبطة ولا قابلة للسيطرة بيد مسؤولي القضاء والقائمين عليه وعلى إقامة القوانين وتنفيذها، فإن من اللازم أيضًا، أن يكون قانونًا واضح المعالم، ذا بداية ونهاية مشخصة محددة إلى أقصى حد الممكن، كما لا بد من تشخيص موارد إجرائه طبق ما حددته الشريعة في ذلك.

فمن باب المثال: ما نقلناه سابقًا عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، من قضية عدم الشفاعة في إقامة الحدود وتفاصيلها[1]، يجب أن لا نغفل فيه عن حقيقة أن من أشد الخلافات بينه عَلَيْهِ‌السَّلَامُ وبين خلفاء زمانه قد كان في هذا المجال! فبينما نجد تأكيده عَلَيْهِ‌السَّلَامُ على عدم الشفاعة في إقامة الحدود وتأخيرها، نرى آخرين قد خالفوا ذلك بصورة كاملة[2]، إلا أن هذا الأمر يجب أن لا يكون سببًا في إعاقة الفقيه عن التتبع والتأمل والنظر في هذا المجال، والجمود على أمثلة إيقاف أو تأخير الملاحقة القانونية، فيكون ذلك سبيلًا إلى عدم وصوله إلى قانون جامع في هذا الإطار.

ولا بد من التذكير هنا بأنه مع ملاحظة مدى التعقيد الذي تعيشه المجتمعات المختلفة اليوم، حيث أخذ التفكير المصلحي ينحو منحى تخصصيًّا معتمدًا على آخر ما وصلت إليه البشرية من تطور علمي وعملي، فإن من اللازم إضفاء صبغة تقنينية استنباطية عامة على ما جاء صدر الإسلام مما له جنبة قانونية قضائية، وكذا ما ورد في موارد نادرة في بعض الكتابات الفقهية، حيث يلاحظ الفقيه في عمليات الاستدلال التي يقوم بها، أو الأحكام التي يصدرها بمقتضى ولايته، والعوامل والظروف المختلفة

= الله خسرو شاهي، في دراستهم المعنونة: «**دراسة مقارنة في قانون العقوبات العامة**» (بالفارسية)، الجزء ٢، (الإسلام والقوانين الوضعية)، الصفحة ٤٣.

(١) «لا يشْفَعَنَّ أحدُكم في حدٍّ إذا بلغ الإمام، فإنه لا يملِك في ما يشفَعُ فيه. وما لم يبلُغِ الإمام، فإنّه يملِكه، فَاشفَعْ في ما لم يبلُغ الإمام إذا رأيتَ النَدمَ، واشْفَع في ما لم يبلُغِ الإمام في غيرِ الحدِّ مع رجوعِ المشفوعِ له، ولا تَشْفعْ في حقّ امْرِئٍ مسلمٍ وغيره إلّا بإذنِهِ». محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مصدر سابق، أبواب الشهادات، باب ٣٥، الصفحتان: ٢٢٣ و٢٢٤، الحديث ١.

(٢) راجع: الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني (العلامة الأميني)، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، الجزء ٧، الصفحة ١٦٦. و....



ومصالح الإسلام والمجتمعات الإسلامية الكلية، بل لا بد أحيانًا من ملاحظة حتى ردود الأفعال الداخلية والخارجية.

وبناءً على ما سبق، فإن اعتبار بعض القوانين في الإسلام اقتضائيةً ومعلقةً بالمعنى الذي تعرضنا إليه خلال البحث، لا يقتصر على عدم كونه غريبًا مع الفقه، بل هو مورد إقرار بعض الفقهاء المحتكين بهذا المجال.

يقول رئيس السلطة القضائية الحالي في إيران، والذي له منزلته الفقهية المعروفة في هذا المجال:

«إذا أقيمت دولة إسلامية وسط أناس كانوا تحت رحمة حكومات محاربة للإسلام، بحيث زالت روح الإسلام من أولئك الناس، كما في جمهوريات آسيا المركزية، فلا يمكن حينئذ إجراء الحدود الإسلامية كل صباح ومساء على كل شارب للخمر وكل زان هناك، بل نحتاج في مثل هذه الحالات إلى مرور زمان يعمل فيه على تهيئة الأرضية الفكرية والإعلامية والتنفيذية التطبيقية اللازمة، بحيث تؤدي بالناس إلى قبول النظام الإسلامي، وتهديهم إلى قبول أحكامه العادلة.

والخلاصة: إن الحاكم الإسلامي المسؤول عن إقامة حكمه تعالى في المجتمع، بحيث يضمن بقاءه، وصلابته، ودوامه، لابد له من سياسة مناسبة لذلك الهدف على صعيد التنفيذ والتطبيق، الأمر الذي يلزم فيه في بعض الأحيان الهدوء والمرحلية في تنفيذ الأحكام والحدود الشرعية»[1].

ومن الجدير بالذكر: إن ما ذكرناه من مسألة اقتضائية الأحكام لا يختص بموارد العقوبات في الإسلام، بل - ولما أشرنا له من مناط وجود هكذا أحكام - يشمل أصعدةً أخرى كثيرةً، كأحكام الأسرة، والسياسة والعلاقات الدولية، وحقوق الإنسان، وغيرها من الموارد كما سيأتي في المطالب التالية إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) السيد محمود الشاهرودي، **ضروريات فقه الجزاء** (بالفارسية)، الصفحة ١٩٥.



المطلب الخامس: أدلة الحضور

الهدف المنشود من هذا المطلب هو التعرض إلى بيان الأدلة والمسندات التي تلزم بمراعاة المصلحة في تطبيق وإجراء الأحكام الشرعية المكشوفة، والتي تجر الفقيه في الواقع إلى استنباط الحكم مرةً ثانية لكي يكشف عن رأي الشارع مع لحاظ عنصر (المصلحة) في المورد الخاص.

وعلى الرغم من أن وضوح المدعى محل الكلام من جهة، ومراعاة حجم البحث من جهة أخرى، يمليان علينا عدم التوسع في المقام، إلا أن أهمية المسألة والاختلاف الواقع فيها من قبل الفقهاء، أو ظهور الاختلاف المذكور من بعض الكلمات، يحتمان علينا الخوض في البحث في هذا المجال وإن كان على نحو الاختصار والإيجاز.

وأما المستندات والمدارك التي يمكن الإستعانة بها في هذا المجال، فتتمثل في السنة المنقولة عن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والسيرة العملية للفقهاء، علاوةً على البراهين العقلية التي يمكن إقامتها في المقام.

ومرادنا بالسنة المنقولة، قول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ وفعله وتقريره، التي وردت في قالب الروايات المعتبرة التي وصلتنا منهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والدالة على ملاحظة المصلحة في تطبيق الأحكام وأخذها بنظر الاعتبار في هذا المجال، وعلى ضرورة لحاظ الأهم والمهم، وتقديم أولهما على الآخر.

وأما المقصود بالسيرة العملية للفقهاء، فهو حركتهم العملية على طول تاريخ الاجتهاد على طريق ملاحظة المصلحة بالنحو المذكور.

وأما المقصود بالبراهين العقلية، فهو إدراك العقل وترتيبه للمقدمات التي يكون نتيجتها ملاحظة المصلحة في عالم إجراء وتطبيق الأحكام الشرعية.

لزوم تقديم الأهم على المهم

لا ينبغي الريب في أن الروح الحاكمة على جميع المستندات والمدارك المذكورة بأقسامها هو القانون العقلي القائل بلزوم تقديم الأهم على المهم. وأما المستندات والمدارك اللفظية والسنن غير اللفظية، فما هي إلا محض تأكيد لهذا الأصل الأساس،




والمؤثر، والذي يحتاج إلى مزيد بحث موضوعي فني منطقي.

ومن هنا، فقد جرنا الكلام في المطلب الخامس إلى البحث والتحقيق في هذا الأصل، والذي سيتضمن الإشارة إلى الأدلة السابقة الذكر أيضًا.

وأهمية الكلام والبحث في هذا الأصل، تصبح أكثر بروزًا عندما نرى موقف الفقهاء بالنسبة إليه، حيث كانت توافق الأصل المذكور أحيانًا وتخالفه أحيانًا أخرى، الأمر الذي يحتم الخوض في البحث في مصاديق كل واحدة من الحركتَين لكي نصل إلى الموقف الصحيح من قبلهم تجاه ما نحن فيه.

وعلى كل حال، فإن أهمية الأصل السابق تبلغ الحد الذي يرى فيه الشهيد المطهري أنه الحل لمعضلة توافق التشريعات الثابتة مع التغيرات التي يعيشها الإنسان ومواكبتها لها، فيقول:

«علامة أخرى من علامات توافق التعاليم الإسلامية مع الفطرة والطبيعة بحيث تلبسها لباس الخلود، هي علاقة العلية والمعلولية بين الأحكام الإسلامية والمصالح والمفاسد الواقعية، وتسلسل الأحكام من هذه الجهة. فقد أعلن في الإسلام أن الأحكام تتبع سلسلةً من المصالح والمفاسد الواقعية التي لا تقع في درجة واحدة.

الجهة السابقة صارت باعثا على فتح باب خاص في الفقه الإسلامي باسم باب «التزاحم» أو «الأهم والمهمّ»، والذي يسهل تعامل الفقهاء والمتخصصين الإسلاميين مع حالات تصادم واجتماع المصالح والمفاسد المختلفة. فقد أعطى الإسلام بنفسه الحق لعلماء الأمة بقياس درجة أهمية المصالح ضمن شرائط خاصة وتقديم الأهم من تلك المصالح على غيرها، للخروج من هذا الطريق المسدود»[1].

الكلمات السابقة وإن كان يمكن الكلام فيها بالنسبة إلى رجوع الأحكام بأجمعها إلى مصالح ومفاسد واقعية بحيث لم يترك مجالًا لتبعية بعض الأحكام للمصلحة في أصل التشريع[2]، إلا أنها في ما يرجع إلى بيان الأهمية والمكانة المرموقة لقانون الأهم والمهم ولزوم ملاحظة المصلحة الأهم في حالات تزاحم الأحكام وإجرائها، تامة لا كلام فيها.

---

(١) **مجموعة آثار الأستاذ الشهيد المطهري** (بالفارسية)، الجزء ٣، الصفحة ١٩٣.

(٢) مضى تفصيل البحث في الباب الأول (الفصل الثاني، المبحث الأول، المطلب الأول).



قانون الأهم و المهم في كلام الفقهاء وعملهم

لزوم تقديم الأهم على المهم (الذي نعبر عنه في هذا المطلب بقانون الأهم والمهم)، لم يخالف فيه فقيه من الفقهاء، بل اتفق على القول به فقهاء الإمامية وغيرهم على حد اطلاعنا[١]، الأمر الذي يمكن الإذعان به عن طريق نظرة خاطفة لما سطر في الكتب الأصولية والفقهية للفريقَين[٢]، نعم، إن كان هناك من خلاف في مورد القانون السابق – وهو موجود – فإنما هو في مصاديق الأهم والمهم، وفي إمكان معرفتهما بدون الرجوع إلى المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعدم إمكان ذلك، وإلا، فلا نزاع بعد تشخيص الأهم والمهم في لزوم تقديم الأول على الثاني.

موارد نقض القاعدة

وعلى الرغم من اتفاق نظر الفقهاء على قبول قانون «الأهم والمهمّ»، إلا أن التتبع في الكتابات الفقهية قد توصل المتتبع إلى بعض موارد انتقاض القانون السابق، من قبيل الموارد التالية:

١- التتبع في فتاوى الفقهاء، يشير إلى أنهم يذهبون إلى لزوم اتباع الطرق والأسباب المباحة في مجال امتثال التكاليف والواجبات الشرعية، فلا يجوز امتثال تلك التكاليف بما يحرم، بحجة التمسك بإطلاق دليل ذلك التكليف!

فمن باب المثال: في امتثال الأوامر الموجودة في الآيات الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ (**المائدة**: ٢)، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (**آل عمران**: ٩٧)،﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (**الأنفال**: ١)، ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، **الإسلام ومقتضيات الزمان** (بالفارسية)، الجزء ٢، الصفحة ٨٦.

(٢) فمـن باب المثال: تجويز الكذب في الحرب بباعث الإصلاح ورفع الاختلاف، قبول ولاية الجائر لدفع الظلم ورفع الضيق الاقتصادي و غيره عن المسلمين، تعلم السحر لإبطاله وإيجاد الفتنة بين أصحابها فـي صورة كونه أصلح، تمكين الكفار من القرآن الكريم لترويجه، الغيبة في موارد الاسـتثناء، والكثير من قبيل هذه النماذج (والتي سيأتي بعضها في المطلب الثالث من هذا المبحث تحت عنوان: مظاهر الحضـور ونماذجه) من جملة الموارد الداخلة تحت قانون الأهم والمهم، والتي بحثت عادةً في كتاب **المكاسب المحرمة** للشيخ الأنصاري قدس سره وتعليقاته.



إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ **(آل عمران: ١٠٤)**، يجب التفكير بأدوات وآليات وطرق محللة؛ فإن هذه الأدلة بالنسبة إلى الاستفادة من غير ذلك في الامتثال ضيقة ذاتًا لا إطلاق لها يشمل تلك الأمور، وإن ترتب على امتثال الأوامر المذكورة فيها مصالح كلية لا تقاس بما في الطرق المحرمة من مفاسد[١].

٢- رفض عموم الفقهاء مشروعية التقية في الدماء[٢]، ذاهبين إلى عدم مجال لإجراء قانون الأهم والمهم في المقام.

يقول الشيخ الأنصاري في هذا الإطار:

«لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعًا، على الظاهر المصرح به في بعض الكتب، وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن الصادقَين صلوات الله عليهما أنه: 'إنما شرعت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية'.

ومقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر، والذكورة والأنوثة، والعلم والجهل، والحر والعبد، وغير ذلك.

ولو كان المؤمن مستحقًا للقتل لحد ففي العموم وجهان: من إطلاق قولهم: «لا تقية في الدماء»، ومن أن المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية»، أن المراد: الدم المحقون، دون المأمور بإهراقه، وظاهر المشهور الأول»[٣].

وعلى أساس هذه النظرية، فإنه يحرم قتل المؤمن في أية حالة من الحالات، وإن كان ذلك قد يؤدي إلى قتل إنسان آخر تكون حياته أنفع وأصلح من حياة الأول.

٣- المنع من أي نوع من الإضرار - حتى الضرر غير المهم[٤]- بالآخرين، وإن

---

(١) راجع: الحاشية التكميلية رقم (٧) آخر هذا الباب من الدراسة.

(٢) القدر المتيقن من عدم الجواز هو فرض «القتل»، وأما غيره - كالجرح مثلاً - فهو محل بحث وكلام، وقد يمكن القول بأن المشهور هو الجواز. (راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥٩ = الجزء ٢، الصفحتان: ٩٩ و١٠٠)، وإن كان لا يبعد القول بالتفصيل في المقام.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ويستثني الشيخ الأنصاري القتل، فيقول إجمالاً: «اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن =

كان بهدف منع توجه ضرر قطعي مهمّ لشخص ثالث.

٤- المذكور في مبحث قبول الولاية من قبل الجائر أو عدم قبولها، هو: «إن تزاحم المقتضيات إنما هو في التكاليف المتوجهة إلى مكلف واحد؛ فإذا دار أمر مكلّف بين شرب الخمر وقتل النفس المحترمة، يقدّم الشرب، ومع تساوي المقتضيات يتخير. وأمّا مع دوران الأمر بين ارتكاب مكلّف حرامًا وارتكاب مكلّف آخر محرّمًا، فلا وجه لملاحظة المقتضيات، ولا يجوز ارتكاب شخص محرّمًا لدفع ارتكاب شخص آخر محرّمًا، ولو كان مقتضاه أهم! فلو توقف ترك شرب الخمر من زيد على ارتكاب عمرو محرّمًا دون شربها في المقتضى، لا يمكن الالتزام بجوازه، أو وجوبه»[١].

والرسالة القاطعة التي تصلنا عبر الكلام السابق هي أن قاعدة الأهم والمهم إنما تجري بالنسبة إلى التزاحم بين التكاليف المتوجهة إلى مكلف واحد لا غير!

٥- لا ريب في أن الفقهاء لايجوزون استعمال أي وسيلة للوصول إلى الهدف وإن كانت المصالح التي تترتب على ذلك الهدف أكبر مما يترتب على الوسيلة المستعملة في الوصول إلى الهدف! فهل يمكن أن نتصور أن فقيهًا من الفقهاء يفتي بجواز قتل نفس محترمة وإن كان يترتب على ذلك مقاصد ومصالح مهمة؟![٢].

عدم إمكان تخصيص قاعدة (الأهم والمهم)

وما يجب التفكير فيه الآن، هو كيفية الجمع بين ما ذكرناه سابقًا من التوافق على قبول قاعدة الأهم والمهم وبين الموارد السابقة الذكر! فهل أن هذه الموارد تعتبر تخصيصًا للقاعدة السابقة، أم أنها خارجة عنها موضوعًا وتخصصًا ليس إلا؟

وفي مقام الجواب عن السؤال السابق نقول:

لا يمكن التشكيك في أن القانون السابق من جملة القوانين التي لا تقبل التخصيص والتقييد؛ وما ذلك إلا من جهة أن قانون تقديم الأهم على المهم ليس إلا

= ولـو لدفـع الأعظم من غيره، نعم، إلّا لدفع ضرر النفس في وجه مع ضمان ذلك الضرر»، **المكاسـب**، الصفحة ٥٨ (=الجزء ٢، الصفحة ٩٢).

(١) السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، الصفحتان: ١٢٩ و١٣٠.

(٢) سوف نتعرض لهذا المورد في الباب الثالث من أبواب هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.



تقديمًا للأقرب إلى هدف الشارع على غيره، وبتعبير آخر: ليس إلا تقديمًا للراجح على المرجوح. ومن الواضح، أن كل مشرع كما لا يجيز نقض قوانينه وترك أغراضه، فإنه لا يجيز أيضًا ترجيح المرجوح من تلك الأغراض على ما كان راجحًا منها. وإن كان من موارد تقتضي غير ذلك، فإنه لا بد في مثل هذه الحالة من التوجيه لا القول بتخصيص القاعدة وتقييدها!

ما تقدم عرضه كان مقتضى المستند العقلي للقاعدة[1]. وأما المستندات والمدارك النقلية، فالتأمّل فيها ينتهي إلى النتيجة نفسها.

ومن باب المثال نقول: إن نصوصًا من قبيل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ **(البقرة: ٢١٩)**[2]، «والله لولا أنّي أرى مَن أُزَوّجُهُ بها مِنْ عُزّاب بني أبي طالب؛ لئلّا ينقطعَ نَسْلُهُ ما قَبِلْتُها أبدًا»[3]، «إذا اجْتَمعت سنّة وفريضة بُدِئ بالْفرضِ»[4]، «ليس العاقل من يعرِفُ الخيرَ

---

(١) يمكن تقريب الوجه العقلي للمدعى المذكور بالطريق التالي أيضًا:
لا شـك في وجود الارتباط الوثيق بين التشريع والتكوين، فلا يمكن لما كان في عالم التكوين، وكان محل اهتمام الشـارع أيضًا (المصالح والمفاسـد واختلاف مراتبها)، أن لا ينعكس في عالم التشـريع بحيث يمكن الاسـتنباط والتشـريع بدون لحاظ ذلك. ومن الواضح جدًّا أن اختلاف مراتب المصالح - والذي يعتبر أمرًا تكوينيًا - أمر يستدعي ملاحظته التشريع في قالب لزوم تقديم الأهم على المهم.

(٢) تقريـب الاسـتدلال بالآية لإثبات المقصود،، هـو أن مفاد الآية قد بين بالقيـاس الاقتراني وفي قالب الشـكل الأول، والشـاهد فيها هـو في كبرى القيـاس. والقياس هو: المفسـدة الموجـودة في الخمر والميسر مفسدة غالبة على ما فيهما من منفعة، وكل شيء تكون مفسدته غالبة على منفعته، يحكم فيه على طبق مفسـدته. ففي الخمر والميسـر لا بد من الحكم على طبق المفسدة. وليس هذا إلا الحكم بلزوم ملاحظة المصلحة أو المفسدة الحاكمة وتقديمهما على ما كان محكومًا منهما.

(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥١، الصفحة ٢١٦، الحديث ١١. والرواية عن الإمام الكاظم عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، وموردها قبول الإمام لهدايا الرشيد. وتقريب الاستدلال بها يتم بالقول بأن مفاد الرواية هو قبول الإمام لهدايا لما فيها من مصلحة أهم من مفسدة جـواز أو وجـوب قبول الهدية مـن الظالم، بحيث صـارت المصلحـة باعثًا على عدم ترتـب الحرمة أو الكراهة على قبول الهدية. راجع أيضًا: المصدر نفسه، الحديث ١٠.

(٤) الرواية عن الإمام السـجاد عَلَيْهِ‌السَّلَامُ. محمد بن الحسـن الطوسـي، **الاسـتبصار**، الجزء ١، الباب ٦٠، الصفحة ١٠١، الحديث ١٠.



منَ الشّرّ ولكنّ العاقل من يعرف خير الشرّين»[1]، و:«إذا اجْتمعَتْ حُرمتانِ طُرِحَتِ الصُغرى للكبرى»[2]، كلها لها رسالة عامة واحدة هي: لزوم ملاحظة الأهم والمهم، وتقديم الأول على الثاني، بدون أن يكون لسان الأدلة ومفادها قابلًا للتخصيص.

توجيه موارد النقض

ومع الالتفات إلى ما ذكرناه قبل قليل من عدم إمكان تخصيص أو تقييد قاعدة (الأهم والمهم)، فإنه لا بد والحال هذه من توجيه الموارد السابقة بطريقة فنية منطقية، العمل الذي يظهر أنه لن يصادفنا في طريق الوصول إليه كثير مشاكل!

توجيه النقض الأول

أما بالنسبة إلى ما ذكر في النقض الأول، فإننا وإن كنا نعتقد بصحة ما ذكر فيه من التوافق على لزوم التوسل بالطرق المحللة في امتثال التكاليف، بل حتى بأن القول بجواز التوسل بالطرق المحرمة في هذا المجال لا يعني القول به شرعًا[3]، إلا أنه يجب عدم الغفلة عن أن ما ذكر هناك من التضيق الذاتي، وعدم جواز التوسل بالطرق المحرمة، إنما هو في حالة وجود (المندوحة) وعدم التزاحم، وإلا، فإنه في حالات تزاحم الأحكام بحيث لا بد للمكلف من الانتخاب، فالأمر كما يقوله الأصوليون في

---

(١) الرواية عن الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ. محمدى ريشهري، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٤٧، الحديث ١٣٤٨١. والرواية وإن لم يكن مفادها المطابقي بصدد بيان القانون محل الكلام، إلا أن إشارة الإمام إلى مطلوبية معرفة الشرور ومراتبها وتقديم الأضعف منها على غيره زمان التزاحم وعدم المندوحة، يدل على قبول القانون محل البحث.

(٢) كون هذه العبارة من جملة الحديث فيه شك وإن كان محل قبول عام. راجع: ابن قتيبة، **معجم غريب الحديث**، الجزء ٢، الصفحة ٣٤٤. ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، الجزء ١، الصفحة ٣٧٤. ابن منظور، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ١٢٩.

(٣) اللافت، هو أن بعض الأصوليين - على ما نقل عنهم من تعابير - قد تردد في قبول التضييق الذاتي المشار إليه، مؤكدًا على ضرورة الاستفادة من الطرق المحللة والابتعاد عن غيرها! راجع: محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان: ١٨٥ و٤١٤.



مسألة اجتماع الأمر والنهى من عدم التضيق الذاتي حينئذ، ولا تنحصر الاستفادة في هكذا حالات في المقدمات المحللة، ليكون الحكم والحال هذه لصالح قانون تقديم الأهم على المهم ونفوذه.

ومن باب المثال: إذا تزاحم التكليف بصلة الرحم من قبل الزوجة مع عدم الخروج من البيت إلا بإذن الزوج، بحيث لم يكن طريق لامتثال التكليف الأول إلا بالخروج بدون الإذن. أو كان امتثال التكليف بوجوب النفقة من قبل الزوجة على من يجب نفقتهم عليها في الحالات الطبيعية غير ممكن إلا بخروج الزوجة وعملها خارج المنزل، وكان الزوج ممن لا يقبل بذلك.

ففي مثل هذه الحالات، لا يمكن القول بسقوط وجوب صلة الرحم، والنفقة عن الزوجة، وحرمة خروجها من المنزل استنادًا إلى ما مر في النقض من لزوم التوسل بالطرق المباحة في امتثال التكاليف. بل اللازم في مثل هذه الحالات الرجوع إلى قانون الأهم والمهم، وتقديم ما كان أهم بنظر الشارع من التكاليف، وإن كان من نص على تقديم أحد التكليفَين في مورد ما - كعدم الخروج - مثلًا - فإنما هو دليل على أهمية ما قدم بنظر الشارع ليس إلا.

ويجب الالتفات إلى أنه كما يجب امتثال الواجب بالطرق المحللة المشروعة لا غير، فإن الأمر كذلك بالنسبة إلى امتثال النهى وترك الحرام، فيجب أن لا يكون ذلك الامتثال بما فيه ترك للواجب.

وبناءً على ذلك، فإنه كما يجب في الإتيان بالواجبات (من قبيل: الصلاة، اوالحجّ، وصلة الرحم، والأمر بالمعروف، وتحصيل النفقة وإعطائها) التوسل بالأسباب والطرق المحللة، فإنه يجب في ترك الغصب والخروج من المنزل بدون إذن الزوج، وأيضًا التوسل بما كان من نمط تلك الطرق والأسباب أيضًا.

وعليه، فإنه كلما انحصر الطريق إلى ترك الحرام بترك الواجب، فإنه يبرز مجال بحث التزاحم وقانون الأهم والمهم مع جميع ما له من لوازم و ملزومات.

والحاصل: إن القبول بقضية لزوم التوسل بالطرق والأسباب المحللة المشروعة في امتثال التكاليف والواجبات الشرعية، لا يستلزم أية خدشة في قانون الأهم والمهم وتخصيصه.

توجيه النقض الثاني

وأما بالنسبة إلى توجيه النقض الثاني بحيث لايعود منافيًا لقانون الأهم والمهم، فيمكن أن نقول: إن السؤال المطروح في ما يرتبط بالمقام، أي: عدم مشروعية التقية في مورد الدم، يمكن أن يطرح على مرحلتَين:

الأولى: الثبوت (ما يرتبط بالشريعة)

وفي هذه المرحلة يكون السؤال هو: لماذا غض الشارع النظر عن قانون الأهم والمهم فلم يجوز التقية في أية حالة من الحالات في ما لو كان موردها الدم المحترم؟

الثانية: مرحلة الإثبات (ما يرتبط بالفقه وعملية الاستنباط)

وفي هذه المرحلة يكمن السؤال في الأساس والدليل الذي اعتمده الفقهاء في ذهابهم إلى عدم جواز التقية في الدماء، وعدم التزامهم بقانون الأهم والمهم.

ومن الواضح: إن الجواب عن السؤال في كل واحدة من المرحلتَين سيختلف عن الجواب في الأخرى، فتحتاج كل مرحلة إلى جواب خاص بها.

وفي مقام الإجابة على السؤال في مرحلته الأولى، يمكن أن نقول: يجب إغلاق الباب بالمرة أمام التفكير بتخصيص قانون الأهم والمهم – الأمر (التفكير) الذي يعتبر مخالفًا للإدراك القطعي للعقل ولدلالة النصوص الشرعية – حتى في حالة القول بعدم جواز التقية شرعًا؛ فإن الصحيح في المقام أن يقال بأن الشارع المقدس – بناءً على جملة من العلل التي قد تكون خفيت علينا نحن البشر – لا يعتقد بتفاوت مراتب حياة الناس، الأمر الذي انعكس على عالم التشريع فأدى إلى عدم تأثير الاختلاف في هذا العالم. المسألة التي قد يمكن أن نجد لها مستندًا في بعض النصوص الشرعية، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ (**المائدة:٤٥**).

وهناك جواب آخر يمكن تصويره في المقام، وهو أنه على الرغم مما يؤمن به المشرع الحكيم من اختلاف المراتب بين حياة هذا وذاك من البشر، إلا أنه اعتبر إدخال ذلك في عالم التشريع أمرًا مخالفًا للحكمة، وغير قابل للتطبيق على ساحة الواقع.



فلو تصورنا أن الشارع بنى مسألة القصاص، والدية، والتقية في الدماء، وحتى في نقص الأعضاء على تفاوت مراتب الإنسان من النواحي المادية والمعنوية، فأجاز للمكره أو المجبور في صورة الإكراه أو التقية قتل الآخرين الأقل أهميةً منه فماذا سيكون الحال عليه حينئذ؟! وكم من الدماء سيسيل بغير حق؟!

والظاهر أن الآية المذكورة في الوجه الأول أيضًا لا تدل على أكثر من تساوي الدماء المحترمة بنظر الشارع وتشريعاته، بلا أية إشارة إلى الإنكار الواقعي لذلك من قبله تعالى.

والجدير بالقول هنا، هو أنه على الرغم من قطعية العلاقة والارتباط بين شريعة الحكيم وعالم التكوين – الأمر الذي يعني: أنه لو كان هناك تفاوت في مراتب حياة الناس فلا بد من أن ينعكس على عالم التشريع – إلا أنه يجب أن لا نغفل عن الحيثيات التطبيقية للأحكام وآليات تفعيل التكليف، بحيث كلما أدت ملاحظة تلك العلاقة والتأثير والتأثر إلى مفسدة ما، فإنه لا بد من غض النظر عنها بمقدار الضرورة.

والوجه المذكور يراعي قانون (الأهم والمهم) بنظرة أكثر دقة من غيره؛ من جهة أنه مع أن النظرة البسيطة الساذجة في المقام تؤدي إلى تبادر ملاحظة المصالح وتفاوت مراتب الحياة والموت وانعكاس ذلك على عالم التشريع، إلا أن التأمل يقتضي القول بأخذ الشارع جميع المصالح والمفاسد بنظر الاعتبار فيضع على أساسها القانون، ولا شك في ترتب جملة من المفاسد على تجويز التقية في الدماء مما لا يمكن التخلص منه إلا عن طريق المنع عنها والقول بعدم مشروعيتها.

هذا كله بالنسبة إلى الجواب عن السؤال في المرحلة الأولى وهي مرحلة الثبوت.

وأما بالنسبة إلى الجواب عن السؤال في مرحلته الثانية وهي مرحلة الإثبات والاستنباط، فنقول:

إن عدم العمل بقانون الأهم والمهم في موارد التقية في الدماء، وإن كان الظاهر أنه من جملة المسلمات عند الفقهاء[1]، ومما لا يمكن إنكاره من جهة قيام

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥٩ (=الجزء ٢، الصفحة ٩٨).



بعض النصوص عليه[1]، إلا أن ذلك لا يعني أبدًا التغاضي عن القانون المذكور والتسالم على إنكاره في المقام.

فمن باب المثال: مع ذهاب السيد الخوئي إلى عدم جريان التقية في الدماء[2]، إلا أنه يقول في ما يرتبط بالمقام: «إذا أجبر الظالم أحدًا على قتل أحد شخصَين محقونَي الدم، أو اضطرّ إليه نفسه - كما إذا وقع من شاهق وكان لابدّ له من الوقوع على رأس أحدهما - فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى قواعد التزاحم، ويتّضح ذلك بلحاظ ما حقّقناه في دوران الأمر بين إنقاذ أحد الغريقَين؛ فإنّه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لإنقاذ الأهم منهما وترك الآخر»[3].

وهذا الجواب يوقفنا على حقيقة مهمة، وهي أن مستند الفقهاء في الذهاب إلى عدم جريان قانون الأهم والمهم في مثل التقية محل الكلام إنما هو من نوع المستندات الشرعية، الأمر الذي يعني: لزوم العمل به بمقدار دلالته، ولزوم الرجوع في ما عدى ذلك إلى القانون محل البحث.

ومن الطبيعي - كما أوضحنا خلال الجواب عن السؤال في مرحلته الأولى - أن تلك النصوص لا تعتبر - في الحقيقة - تخصيصًا لقانون الأهم والمهم بعد عدم قبوله للتخصيص، وإنما الواقع هو احترام ذلك القانون، إلا أن إجراءه يستلزم الفساد في بعض الحالات.

كما أن هذا القانون - ولكن على مستوى أعم - هو بنفسه الذي يقتضي من الشارع - في سبيل المنع عن الفساد الأكثر، ومراعاة المصلحة الأهم في مثل التقية والإكراه الذَين لا يتمان إلا بقتل الآخرين - أن لا يجوز ذلك القتل، وأن يسد الباب أمام هذا الأمر.

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، أبواب الأمر والنهي، الباب ٣١، الصفحتان: ٢٣٤ و٢٣٥، الحديث ١ و ٢.

(٢) «إن التقية إذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع حينئذ...»، محمد علي التوحيدي التبريزي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٥٣.

(٣) المصدر السابق الصفحة ٤٥٤. السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحتان: ١٣ و١٤.



توجيه النقض الثالث

وأما هذا النقض، فيمكن توجيهه بأن يقال بأن منع الشارع عن الإضرار بالآخرين وإن كان بباعث سد الباب أمام الضرر الأهم المتوجه إلى الثالث، إلا أنه إنما ثبت من حيث وجود المصلحة الأهم في هذا المنع والمفسدة العظيمة الموجودة في التجويز. وهذه المصلحة وتلك المفسدة يمكن فهمهما وإدراكهما ولا حاجة إلى إقامة البرهان على ذلك.

كما أن فقهاء الإسلام أيضًا - وعلى أساس المستندات الموجودة لديهم - قد أفتوا بما يطابق ذلك.

علاوةً على ذلك كله، فإن المنع المذكور محل وفاق الجميع، وإنما ناقش من ناقش في كلية الحكم وعمومه ليس إلا[1].

توجيه النقض الرابع

التدقيق في ما اعتمد عليه النقض الرابع من مبان، والتدقيق في تتمتها - التي عرضت من قبل بعض الفقهاء المعاصرين في ما نقلناه عنهم - يوضح أن ما اعتبر نقضًا للقانون محل الكلام لا يقتصر على عدم كونه نقضًا لذلك القانون، بل هو فوق ذلك تأكيد للقانون المذكور!

وتوضيح ذلك: إن الولاية من قبل الجائر من المحرمات الإلهية[2] التي تصير

---

(١) يقول الميرزا فتاح الشهيدي في المقام: «القول الفصل في تمام هذه الفروع [إشارة إلى الفروع التي ذكرها الشيخ الأنصاري قبل ذلك في بحث قبول ولاية الوالي الجائر] أنّه لا يجوز إضرار الغير أصلًا إلّا إذا زاحمه ما هو أهم منه، فيجوز، بل قد يجب». **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، الصفحة ١١٣.

(٢) ما ذكر هنا هو مقتضى ظهور بعض الروايات، إلا أن المشار إليه في بعض الروايات الأخرى، هو أن قبول الولاية ليست حرمتها ذاتيةً، وإنما تحرم لبعض المحرمات التي تترتب عليها. راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٥ و٤٦، الصفحات ١٨٧ إلى ١٩٩، أحاديث متعددة. الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥٦ (=الجزء ٢، الصفحة ٧٠). السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، الصفحات ١١٠ إلى ١١٦.



جائزةً أو واجبةً بالإكراه، أو بباعث إصلاح أمور الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن الطبيعي أن جعل هذا الحكم (جواز أو وجوب قبول الولاية من قبل الجائر) من قبل الشارع إنما هو ببركة قانون الأهم والمهم وملاحظة المصالح الكلية الغالبة على المفسدة الموجودة في طبيعة تلك الولاية.

كما أن فتوى الفقهاء في هذا المجال مستندة أيضًا إلى هذا القانون علاوةً على النصوص الموجودة في المسألة[1]، وكما نلاحظ، فإن جواز أو وجوب قبول ولاية الجائر في هذا النقض قد أخذ أمرًا مفروضًا ثابتًا.

ويؤكد الإمام الخميني على هذا الأصل في معرض ذكره لتتمة النقض السابق، ومن هنا، فمع أنه يفترض أن نفوذ القانون والتزاحم إنما هو بالنسبة إلى التزاحم بالنسبة إلى الشخص الواحد، إلا أنه نهاية بحثه يذكر ما يلي على سبيل الاستثناء:

«نعم، في ما إذا كان وجود شيء مبغوضًا مطلقًا، ويجب على كل مكلف دفعه، يكون من قبيل تزاحم المقتضيات [فيجري قانون «الأهم والمهم»]، فإذا توقف إنجاء النبي صلى اللّه عليه وآله من يد ظالم أراد قتله على شرب الخمر أو غيره من المحرمات، يجب عقلًا إنجاؤه بارتكاب المحرم»[2].

بناءً على ما سبق، فإن صدر النقض الرابع وذيله يؤكدان على تمامية هذا القانون، ولم يأتيا إلى الوجود من جهة الغفلة أو عدم الاعتقاد به، ومن هنا، فإن ما ذكر في هذا النقض يجب أن يقرر بصيغة بحيث لا يعتبر فيها نقضًا للقانون أبدًا، بل وبما ينتهي إلى تثبيته، وإن كان بنظرة أكثر شمولية، كأن يقال – مثلًا – بأن المصلحة العامة هي في أن يأخذ كل إنسان نفسه بنظر الاعتبار في مجال تزاحم الملاكات مورد نظر الشارع، وأما أخذ الآخرين بنظر الاعتبار والتكليف بملاحظتهم، فإنه يصطدم بمشاكل على مستوى التطبيق علاوةً على استلزامه للحرج في موارد كثيرة جدًّا، وعليه، فإن ذلك لا هو مما يدركه العقل، ولا هو مما أمر به الشارع، ولا هو مما أجمع عليه فقهاء المسلمين.

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحتان: ٥٦ و٥٧ (=الجزء ٢، الصفحات ٧٢ إلى ٨٤). الميرزا محمد علي التوحيدي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٤٣٧ إلى ٤٤٣. السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، الصفحات ١١٥ إلى ١٣٨. الشيخ جواد التبريزي، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، الجزء ١، الصفحات ٢٦٠ إلى ٢٦٦.

(٢) **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠.



توجيه النقض الخامس

لا ينبغي الريب في أن النقض الخامس قد بني على أساس أصل من الأصول التي لا كلام فيها في الأديان الإلهية وشريعة الإسلام، ألا وهو أصل أن الهدف لا يبرر الوسيلة. ومن هنا، فإن المسألة التي تطل برأسها هنا، هي السؤال عن العلاقة بين هذا الأصل المسلم وقانون الأهم والمهم، فهل هما قانونان متعارضان، أم أن لكل واحد منهما مجاله الخاص بحيث لا تعارض في البين؟

وسوف نتعرض بالتفصيل إلى هذا البحث في الباب الثالث من هذه الدراسة إن شاء اللّه تعالى، وما سنذكره هنا، إنما هو خلاصة وإجمال لذلك البحث، وهو عدم التعارض أبدًا بين القانونَين المذكورَين، بل الحقيقة، هي أن قانون (الهدف لا يبرر الوسيلة) إنما هو مظهر من مظاهر قانون الأهم والمهم ومصداق من مصاديقه.

وما نود التأكيد عليه ونحن على مشارف إنهاء الكلام في هذا المطلب، هو إباء قانون الأهم والمهم الاستثناء والتخصيص من الجهتَين العلمية والعملية للفقهاء، كما هو مقتضى الأدلة العقلية والنقلية في المقام.

الكلام على مكانة المصلحة في تطبيق وامتثال الأحكام المكشوفة، الذي تعرضنا إليه تحت عنوان (المبحث الأول) طي خمسة مطالب، يستدعي البحث في عناوين أخرى، اضطرتنا أهميتها واحتياجها إلى بحث معمق اقتطاعها، وفصلها عن المقام، والتعرض إليها بصورة مستقلة في الباب الثالث من أبواب هذه الدراسة.

المبحث الثاني: معايير ومباني الكشف عن المصلحة، ترتيب المصالح، الجهات المسؤولة عن الكشف والتشخيص

إيضاح

تعرضنا في المباحث السابقة إلى الارتباط والعلاقة بين الشريعة والمصلحة، وبين الفقه والمصلحة. وذكرنا أن الشريعة قائمة على مصالح العباد والمكلفين (تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّق، أو تبعية التشريع للمصلحة في الجعل)، كما نبهنا على أن على الممارس لعملية الاستنباط في عملية استخراجه للحكم وكشفه



عنه أن يراعي المصلحة – والتي تتحقق غالبًا بصيغة مصداق من مصاديق قضايا العقل العملي – فيلاحظها في هذه العملية، ليجعلها مدركًا من المدارك التي يعتمدها فيها.

كما أشرنا إلى لزوم مراعاة المصلحة في عالمَي إجراء الأحكام المكشوفة وتزاحمها، وأما قانون الأهم والمهم، فإنه يجب أيضًا– مع أخذه بنظر الاعتبار – عدم الغفلة عن المصالح في عملية تشخيصها، واكتشافها، والمقايسة بينها، بل لا بد من مراعاة المصلحة واتخاذها أساسًا في عملية استنباط الحكم النهائي للشارع في هذه المرحلة أيضًا.

ولا بد من الإقرار بأن تأثيرًا على هذا المستوى للمصلحة على كل من الفقه والشريعة من جهة، وبالتعقيد الذي تواجهه عملية تشخيص المصلحة واكتشافها – وخاصة في ما تشهده الحياة من تغيرات سريعة على كل الأصعدة حتى صارت العملية مما يحتاج إلى الخبرة والتخصص والعلم في الكثير من مواردها – من جهة أخرى، يستدعي النظر إلى مسألة التفكير بالمصلحة والنزعة إليها في عملية الاستنباط، باعتبارها بمثابة (منهج) له أطره الخاصة، كما يستدعي أيضًا طرح مسائل على بساط البحث والتحقيق تعتبر أمورًا مفصليةً في هذا المجال، من قبيل: تحديد المصالح محل اهتمام الشارع، المعايير والمباني اللازمة لفهمها واستخراجها من مصادرها المعتبرة، مراتب المصالح وملاكات تقديم مصلحة على أخرى، كما لا بد من اهتمام خاص – أخيرًا – بتحديد الجهة أو الجهات المسؤولة عن ذلك التشخيص.

وبناءً على ما سبق، فإن المسائل محل البحث في هذا المبحث ستتوزع على ثلاثة مطالب، نتعرض في أولها إلى مسألة تشخيص المصالح الشرعية[1] واكتشافها، ونتعرض في ثانيها إلى ترتيبها، ثم نتعرض في المطلب الثالث إلى تشخيص الجهة أو الجهات المسؤولة عن تلك العمليات.

---

(١) ينبغي الالتفات إلى أن (المصلحة) هنا أيضًا قد أخذت ممثلةً عن مجموعة من المفاهيم، من قبيل: المنفعة، دفع المفسدة ورفعها، العدالة، وأمثالها.



المطلب الأول: المصالح الشرعية: معايير الكشف ومبانيه

بعض النماذج

قبل الدخول في صلب البحث، فلنتأمل معًا الكلمات التالية:

١- القوانين والمقررات العادلة الحكيمة مبنية على أساس حفظ المصالح ودفع المفاسد. وهذا ما يذهب إليه علماء الإسلام بالنسبة إلى أحكام الإسلام. وهذه المصالح والمفاسد وإن كان لا يمكن إدراكها في بعض الأحكام العبادية، إلا أنها في غير هذه الأحكام - كالمرتبطة بالآداب الاجتماعية، والمعاملات، والجنايات، مما يمكن إدراكه من قبل العقل السليم، بحيث يمكن بيانها بسهولة ويسر بما يثبت أفضلية الشرائع السماوية على القوانين الموضوعة[١].

٢- يقول الشيخ محمد عبدة في مجال حكم تعدد الزوجات في العصر الحاضر:

وإن كان هذا الأمر قد أجيز في القرآن في الجملة[٢]، إلا أنه إثر التغيرات في الأوضاع والأحوال، يمكن أن نقول بحرمته في العصر الحاضر[٣].

ويتمسك في ما ذهب إليه بدليلَين، حيث يقول بأن شرط جواز تعدد الزوجات تحقّق العدل، ومع الخوف من عدم تحققه (وهو فرض طبيعي جدًّا)، يجب عدم الإقدام على هذا العمل.

علاوةً على ذلك، فإن المفاسد المترتبة على تعدد الزوجات عندما تطرح بصيغة أمر طبيعي وليس استثناءً وخلافًا للقاعدة، من قبيل إيجاد الاختلاف والعداوة بين الزوجات وأبنائهن، فإنه يمكن للحاكم أن يمنع من هذا العمل.

وبناءً على ذلك، فإنه يجب على العلماء النظر في هذه المسألة... فهم لاينكرون

---

(١) محمد خضر الحسيني، **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**، نقلاً عن ناصر قربان نيا، **العدالة القانونية** (بالفارسية)، الصفحة ١٣٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ (سورة **النساء**: ٣).

(٣) راجع: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، الجزء ٤، الصفحتان: ٣٤٩ و٣٥٠.



أن الدين قد أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تترتب عليه في ما قبله، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني: على قاعدة «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح»[١].

ويضرب محمد عبده مثالًا لكلامه المجتمع المصري الذي يعتبر تعدد الزوجات فيه أمرًا طبيعيًّا، حيث يشير إلى كثرة المشاكل الاجتماعية والفساد فيه قياسًا إلى المجتمعات التي لا يعمل فيها بذلك الحكم[٢].

ومما يجدر ذكره في المقام، أن محمد عبدة مع ذلك لا يفتي ببطلان الزواج الثاني، حيث يقول في هذا المجال: «تقدم أنه يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوّج أكثر من واحدة، ولا يفهم منه أنه لو عقد في هذه الحالة يكون العقد باطلًا أو فاسدًا؛ فإن الحرمة عارضة لا تقتضي بطلان العقد».؟![٣].

٣- «إذا أقيمت دولة إسلامية وسط أناس كانوا تحت رحمة حكومات محاربة للإسلام، بحيث زالت روح الإسلام من أولئك الناس، كما في جمهوريات آسيا المركزية، فلا يمكن هناك إجراء الحدود الإسلامية كل صباح ومساء على كل شارب للخمر وكل زان، بل نحتاج في مثل هذه الحالات إلى مرور زمان يعمل فيه على تهيئة الأرضية الفكرية، والإعلامية، والتنفيذية التطبيقية اللازمة، بحيث تؤدي بالناس إلى قبول النظام الإسلامي، وتهديهم إلى قبول أحكامه العادلة.

والخلاصة: إن الحاكم الإسلامي المسؤول عن إقامة حكمه تعالى في المجتمع، بحيث يضمن بقاءه، وصلابته، ودوامه، لابد له من سياسة مناسبة لذلك الهدف على

---

(١) «... يجب على العلماء النظر في هذه المسألة... فهم لاينكرونَ أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتّب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه في ما قبله، فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح». قال: وبهذا يعلم أن تعدّد الزوجات محرم قطعًا عند الخوف من عدم العدل...»، المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ٣٥٠ و٣٥١.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٣٥٠.



صعيد التنفيذ والتطبيق، الأمر الذي يلزم فيه في بعض الأحيان الهدوء والمرحلية في تنفيذ الأحكام والحدود الشرعية»[١].

٤- «أما مصالح الدارَين وأسبابها ومفاسدها، فلا تُعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء، طلِب من أدلة الشرع، وهي الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا [المحضة] وأسبابها، ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات [ولا حاجة إلى هداية الشارع كما كان الأمر عليه في المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية].

ومن حسن الفقه في دين اللّه، أن ندرك مقصود الشرع من التكليف، حتى نعمل على تحقيقه، وحتى لا نشدد على أنفسنا وعلى الناس في ما لا يتصل بمقاصد الشرع وأهدافه.

ومن هنا، لا أرى مبررًا للتشديد في ضرورة إخراج صدقة الفطر من الأطعمة في كل البيئات في عصرنا، حتى المدنية والحضرية منها، فليست هي مقصودة لذاتها، إنما المقصود إغناء الفقير في هذا اليوم الأغر عن السؤال والطواف.

ولا أرى معنًى للتشديد في رمي الجمار في الحج قبل الزوال، وإن ترتب على ذلك شدة الزحام وموت المئات تحت الأقدام كما حدث في الموسم الماضي، فليس في الشرع ما يدل على أن هذا أمر مقصود لذاته، بل المقصود هو ذكر اللّه، والمطلوب هو التيسير ورفع الحَرَج.

ومن المهم هنا التفريق بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة [الأحكام]، فنكون في الأولى في صلابة الحديد، وفي الثانية في ليونة الحرير»![٢].

---

(١) السيد محمود الشاهرودي، **ضرورات فقه الجزاء**، الصفحة ١٩٥.

(٢) يوسف القرضاوي، مصدر سابق، الصفحات ٣٧ إلى ٣٩.

وقال في كتابه (**كيف نتعامل مع السنة**) الصفحة ١٣٩، تحت عنوان: (التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث): «من أسباب الخلط والزلل في فهم السنة، أن بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى السنة إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآنية والبينية التي تعينها أحيانًا للوصول إلى الهدف المنشود. فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم السنة وأسرارها، يتبين له أن المهم هو الهدف، وهو الثابت الدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة، أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات». (المترجم).



النماذج السابقة: وقفة نقدية تحليلية

وبعد ذكر الكلمات السابقة، أطرح عليك عزيزي القارئ سؤالَين تاليَين:



١- ما هو تحليلك لتلك الكلمات؟

٢- ما هي العلاقة بينها وبين عنوان البحث؟

من الواضح، أن تبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد، وإمكان دركها في الأحكام غير العبادية، قد أخذ قضيةً مسلمةً في النموذج الأول، ولكن ما هي هذه المصالح والمفاسد؟ وما هي طريقة الوصول إليها؟ لم يذكر أي شيء في هذا الإطار في ذلك النموذج! في ما عدا إشارةً عابرةً لواحدة من تلك الطرق، وهي الرجوع إلى العقل السليم.

وأما بالنسبة إلى النموذج الثاني، فهو علاوةً على تثبيته لما أثبته النموذج الأول، فقد أشير فيه إلى بعض المصالح والمفاسد، من قبيل: العدالة، والاختلاف والعداوة بين أفراد المجتمع.

ومحمد عبده، وإن لم يكن له كلام صريح في مجال بيان المبنى الذي يقوم عليه فهم وتشخيص المصالح والمفاسد الشرعية، لكن، ما يبدو من أسلوب تعامله وبحثه في المقام، هو أن مبنى ذلك الفهم وأسلوبه ليس هو الانطلاق من النص الملفوظ أو السنة الشرعية غير الملفوظة في هذا الإطار والاهتداء بالنص وإن لم يكن قطعيًّا خاليًا من الترديد، بل على العكس من ذلك، فإنه انطلق من فهم المصالح والمفاسد بمثل التجربة، والمقارنة[١]، وتفسير النص الشرعي على هذا الأساس، وانتهاءً بما يراه مناسبًا.

ومن جهة ذكر الحاكم في مسألة تحريم تعدّد الزوجات[٢]، والميل إلى صحة الزواج مع هكذا تحريم، يكتشف أن محل كلامه إنما هو أخذ المصالح والمفاسد بعين

---

(١) كمقارنة المجتمع المصري مع غيره من المجتمعات.

(٢) «... إمكان منع الحكام لمفاسد التعدد بالتضييق فيه إذا عمّ ضرره، كما هي الحال في البلاد المصرية»، محمد رشيد رضا، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٥٠ و٣٥١.



الاعتبار في تطبيق وإجراء الحكم الشرعي المكشوف، بدون لحاظها في أصل عملية الكشف عن الحكم الشرعي الإلهي.

وبتعبير آخر: يعتبر محمد عبده - اعتمادًا على القاعدة - أن الحكم الإلهي هو جواز تعدد الزوجات - فى الجملة - مستندًا في ذلك إلى القرآن والسنة والإجماع لا المصالح المرسلة والاستصلاح، إلا أنه من جهة اعتقاده بأن إجراء هذا الحكم وتطبيقه على أرض الواقع مستلزم لفوات بعض المصالح ووقوع بعض المفاسد، فقد استدرك عملية استنباط ثانية قائمة على أساس ملاحظة المصالح والمفاسد وتقديم الأهم منها على المهم، واصلًا إلى نتيجة مفادها: الحكم بالمنع من هكذا زواج من قبل الحاكم طالما يستلزم ما سبق من فوات المصلحة ووقوع المفسدة.

وفي ما سيأتي من تتمة هذا المطلب مزيد توضيح لما ذكرنا.

وأما بالنسبة إلى النموذج الثالث، فالظاهر وقوع بعض الخلط فيه، الأمر الذي يستدعي مزيد التدقيق والتركيز في مقام تحليله ومناقشته؛ فإن اللازم القطعي لما بدأ به من قوله: «إذا أقيمت دولة إسلامية وسط أناس ... فلا يمكن هناك إجراء الحدود الإسلامية كل صباح ومساء على كل شارب للخمر وكل زان»، هو تقيد إجراء الحدود - ولو بعنوان الحكم الأولي والإلهي - بقيد «مرور زمان يعمل فيه على تهيئة الأرضية الفكرية، والإعلامية، والتنفيذية التطبيقية اللازمة، بحيث تؤدي بالناس إلى قبول النظام الإسلامي، وتهديهم إلى قبول أحكامه العادلة».

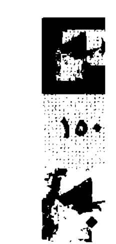
وبناءً على ذلك، فإنه على الرغم من وجود الإطلاقات الأولية للقرآن والروايات بالنسبة إلى إجراء الحدود الإلهية[1]، فإن مصلحة هداية الناس إلى قبول النظام الإسلامي وأحكامه العادلة مقيدة لتلك الإطلاقات.

وفي هذا القسم من هذا النموذج، ليس هناك ذكر لحكم الحاكم أو تزاحم المصالح والتدبيرات الإجرائية التطبيقية، بل لا بد من عدم ذلك.

وأما أن لحاظ هكذا مصالح في استنباط الحكم - بحيث يمكن تقييد المطلقات

---

(١) سورة **النور**: الآيتان: ٢ و ٤. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٨، أبواب وصفحات مختلفة.



والعمومات أو تفسيرها - إلى أي حد هو فني؟ وما هو فرقه عن الاستصلاح والاستحسان السني بالتفسير الذي مضى في الباب الأول من الدراسة؟ فهو كلام آخر لسنا بصدد البحث فيه فعلًا إثباتًا أو نفيًا، ويمكن الرجوع فيه إلى ما ذكرناه من مباحث الفصل الأول من هذا الباب من أبواب الدراسة.

هذا ما يتعلق بالقسم الأول من قسمي النموذج الثالث، إلا أن ما جاء في تتمته من قوله: «والخلاصة: إن الحاكم الإسلامي المسؤول عن إقامة حكمه تعالى في المجتمع بحيث يضمن بقاءه وصلابته ودوامه، لابد له من سياسة مناسبة لذلك الهدف على صعيد التنفيذ والتطبيق، الأمر الذي يلزم فيه في بعض الأحيان الهدوء والمرحلية في تنفيذ الأحكام والحدود...»، فهو ناظر - بدون أي شك - إلى ملاحظة المصالح في إجراء وتطبيق الأحكام الشرعية المكشوفة. الملاحظة التي تكون سببًا أحيانًا في أن يصدر الحاكم باجتهاده القائم على أساس المصلحة حكمًا حكوميًّا بإيقاف تنفيذ الحدود الإلهية، خلافًا لمقتضى الطبيعة الأولية لهذه الحدود، من إطلاقها وعدم تقييدها.

يعلم بهذا، أن هذا النموذج - شأنه شأن ما سبقه من نموذجَين - قد أخذ قضايا من قبيل: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، إمكان إدراك تلك المصالح والمفاسد من قبل الجهة المسؤولة عن الاستنباط والحاكم الإسلامي، تقيد الأحكام أو إجرائها بجملة من المصالح، من قبيل: هداية الناس إلى قبول النظام الإسلامي وأحكامه، تدبير الحاكم وإجراءاته في سبيل إقامة وتقوية وديمومة أحكامه تعالى، قد أخذ كل هذه القضايا أمرًا مسلمًا مفروضًا. والأمر الذي بقي غائبًا عن هذا النموذج، هو المبنى والأساس الذي يقوم عليه فهم تلك المصالح والوصول إليها.

وأما النموذج الرابع، فوضعه يختلف عن وضع ما سبقه من نماذج؛ إذ ليس فيه أية إشارة إلى لزوم ملاحظة المصلحة من قبل الحاكم الشرعي في مقام إجراء الأحكام المكشوفة أو عدم لزوم ذلك، إلى الحد الذي يقول فيه: «ولا أرى معنًى للتشديد في رمي الجمار في الحج قبل الزوال وإن ترتب على ذلك شدة الزحام، وموت المئات تحت الأقدام».

ومقصود المتكلم في هذا النموذج هو تثبيت تبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد في المتعلق، ووجود مقاصد كلية للشارع في تشريع الأحكام، وتقسيم



المصالح والمفاسد إلى مصالح ومفاسد دنيوية وأخروية (كلاهما)، ودنيوية محضة، والاختلاف في طريقة الوصول إلى كل واحد من النوعَين السابقَين، وأصالة المقاصد والضوابط الكلية للتشريع من قبيل: التسهيل ورفع الحرج بالقياس إلى الأحكام الجزئية الخاصة، بحيث لا بد للفقيه في عملية استنباطه للأحكام من جعل تلك المقاصد محورًا لتلك العملية، فلا يجمد على الجانب الشكلي للأحكام، أو بحسب تعبيره: «الوسائل المتغيرة».

وقد اعتبر هذا النموذج أمورًا من قبيل: إغناء الفقير، وذكر اللّه تعالى، من جملة المصالح مورد نظر الشارع. وبناءً على ذلك، سيكون هذا النموذج قد أشار - ضمنًا - إلى جميع المحاور التي أردنا التكلم عليها في مطلبنا الحاضر، كما يلاحظ أنه قد تعرض في أواخره إلى ذكر بعض المصالح الشرعية، والمبنى الذي يقوم عليه اكتشافها والوصول إليها، وكيفية التعامل معها.

وسوف يأتي توضيح نقاط قوة وضعف ما ذكر في هذا النموذج في ما سيأتي من تتمة هذا المطلب.

أ - المصالح الشرعية

المصلحة (المبنى)، والمبدأ (الحكمة) والمعيار (المناط، العلّة، الموضوع)[1].

أثبتنا من خلال المباحث السابقة، أن المصلحة (ودفع ورفع المفسدة) في الشريعة، يمكن أن تطرح بعنوان (مبنى) الحكم تارةً، و(مبدئه) أخرى، و(معيار) له ثالثة.

كما أنه يمكن - بالبيان الذي قدمناه - للمصلحة أن يكون لها حضور في الفقه على شكل مستند استنباط الأحكام الإلهية والكشف عنها، وفي مسألة إجراء الأحكام المكشوفة أيضًا، وذلك في صيغة معيار تشخيص الأهم والمهم.

والمصلحة في جميع هذه الموارد هي المصلحة الشرعية، وأما المصالح الملغاة، أو المسكوت عنها شرعًا، فلا تدخل في هذا المجال.

---

(١) راجع: الحاشية التوضيحية رقم (٨) آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



وبناءً على ما مضى، فإن المسؤولية العظيمة التي تقع على عاتق الجهة المسؤولة عن عملية الاستنباط في الفقه، وعلى عاتق حاكم الشرع في إجراء الأحكام المكشوفة وتنفيذها، هي مسؤولية التشخيص الدقيق والمنضبط للمصالح مورد نظر الشارع - والتي نعبر عنها بتعبير: «المصالح الشرعية» هنا - وتمييزها عن غيرها.

ومن الطبيعي أن المصلحة الشرعية عندما تكون مبنى الحكم الشرعي الإلهي، أو مبدأه، أو معياره في عملية التشريع لذلك الحكم، فإنها لا علاقة لها بالفقيه ولا بالحاكم الشرعي، بل انتخاب المصلحة وجعلها دخيلةً في واحد من العناوين السابقة، هو عملية تحت اختيار الشارع لا غير، وإن كان مقتضى الحكمة والتناسب بين عالمَي التشريع والتكوين، هو أن لا يكون ذلك الانتخاب عبثيًّا لا يرجع إلى مجموعة من الضوابط والملاكات والمعايير، ولكن، من زاوية ارتباط ذلك بالتشريع والتقنين، فإن ذلك تابع لاختيار الشارع بصورة كاملة بدون أية جهة أخرى، وأما الفقيه - وهو المستنبط للحكم الشرعي - والحاكم الشرعي - وهو المشرف على مسألة إجراء الأحكام المكشوفة ومن له الولاية فيها - فليس لهما أية صلاحية في المقام.

وأما بالنسبة إلى حضور المصلحة بعنوان كونها مستند الاستنباط ومدركه - وهو مورد قبول جمع كثير من فقهاء السنة، وفقهاء الشيعة إذا ما كانت بصيغة العقل العملي - وكذلك بالنسبة إلى حضورها تحت عنوان معيار عملية تقديم الأهم على المهم في حالات التزاحم، فإنه السبب في توجه المسؤولية المشار إليها قبل قليل للحاكم وللفقيه المتكفل بعملية الاستنباط.

وهذه المسؤولية التي تعتبر خليطًا من (الحقّ) و(التكليف)، تجعل المستنبِط مكلفًا وذا صلاحية في إعمال المعايير - التي سنشير إليها في المبحث التالي بشكل جامع ومانع - في عملية تشخيص المصلحة الشرعية بلا أية غفلة عن مصداق من مصاديقها من جهة، وفي التعرف على المصالح العرفية التي صرّح الشارع بعدم اعتبارها أو سكت عنها فلم يمضها ويقرها حين مروره بها، فيميزها عن غيرها فلا يستعملها في عملية الاستنباط من جهة أخرى.

هذا هو الوجه التكليفي لرسالة الفقيه والحاكم ومسؤوليتهما، وأما الوجه الآخر لتلك الرسالة والمسؤولية، فهو (الحق) الذي يعطي الحاكم والفقيه - ضمن الإطار الذي حددته الشريعة - صلاحية استنباط الحكم وإعمال الولاية ومتابعة الآخرين لهما



في ذلك، وإن كان نفس عملية إعمال الولاية يعتبر تكليفًا من زاوية ثانية.

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أن حضور المصلحة بعنوان المبنى، والمبدأ، والمعيار في الشريعة وإن كان من الأمور ذات العلاقة بالتقنين والمختصة بالشارع، إلا أن فهمها وإدراكها وتمييز موارد الحكمة والمبنى عن العلة والمناط، والسعي إلى عدم الخلط بين هذَين، يعتبر من ضرورات الاستنباط المنضبط. وهذا الأمر بنفسه يعتبر مسؤوليةً عظيمةً من المسؤوليات التي وضعت على عاتق الفقيه.

وعظم تلك المسؤولية وتأثيرها الحساس على نظام الاستنباط، إنما يتضح عندما نلاحظ اهتمام الشارع بهذا المجال، بحيث يتعمد عادةً بيان وجه أو وجوه من المصالح (ودفع المفاسد) في الكثير من النصوص الدينية المعتبرة، وقبل بيان الحكم أحيانًا، في الدليل نفسه الذي يبين الحكم، أو في نص آخر. تلك الوجوه التي تعتبر مصالح تعود إلى المجتمع، أو المكلفين.

ولكن، ما هي العلاقة بين هذه المصالح (العلل والحِكم) وتلك الأحكام؟ هل تعتبر علةً لها بحيث يدور الحكم وجودًا وعدمًا مدارها، ففي الحقيقة، ليس الموضوع الواقعي للحكم هو العنوان المذكور في الدليل، وإنما هو الوجه الذي ذكر لجعل الحكم في الدليل نفسه أو في دليل آخر، أم أن ما ذكر في الدليل إنما هو حكمة الحكم، ومع أنه أخذ بنظر الاعتبار من قبل الشارع بحيث كان ذا تأثير في جعل الحكم، إلا أن الحكم الشرعي لا يدور مداره، ويجب أن لا يخلط بينه وبين موضوع الحكم، الذي تكون علاقته بالحكم علاقة العلة بالمعلول؟[1].

من باب المثال: جاء في رواية معتبرة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «العدّة من الماء»[2]. وطبقًا لهذه الرواية، فإن مبدأ أو مناط وجوب العدة على المرأة بعد الطلاق أو موت الزوج هو طهر رحمها من المني للحؤول دون اختلاط المياه.

ومن الواضح، أن هذا الوجه إذا كان قد طرح بعنوان العلة للحكم، فإن وجوب

---

(١) راجع: الحاشية التوضيحية رقم (٩) آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.

(٢) عن محمد بن مسلم عن أحدهما عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قال: «العدّة من الماء»، محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٢، أبواب العدد، الباب ١، الصفحة ١٧٥، الحديث ١.





العدة دائر مداره، فلو كانت المرأة قد أزالت رحمها، أو لم يحصل وصول المني إلى رحمها، فلا عدة لها.

في حين أن الوجه المذكور لو كان هو حكمة الحكم لا علته كما هو مذهب الفقهاء، فإن وجوب العدة وإن كان قد بني على هذه الحكمة، إلا أن الحكم لا يدور مدارها، فالواقع هو أن موضوع وجوب العدة إنما هو وقوع الطلاق، أو الموت تحت شرائط خاصة.

مثال آخر للمقام هو الرواية المعتبرة التالية: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رجل قتل رجلًا متعمّدًا ثمّ هرب القاتل فلم يقدر عليه؟ قال: إن كان له مال، أخذت الدية من ماله، وإلّا، فمن الأقرب فالأقرب، فإن لم يكن له قرابة، أدّاه الإمام؛ فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»[١].

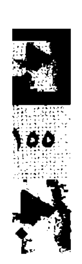
وطبقًا لهذا النصّ، فإن وجوب دفع الدية في جميع الفروض (من مال القاتل، أو قرابته أو الإمام) إنما هو لأجل احترام دم المسلم والاهتمام بعدم بطلانه. فإذا كان الوجه المذكور مناطًا وعلّةً لذلك الحكم، فإنه يجب إسراء الحكم لحالة موت القاتل أيضًا، فيكون الموضوع في الحقيقة هو (موارد عدم إمكان القصاص في حالات ثبوته)، لا خصوص الموضوع الذي ذكر في الرواية وهو فراره، في حين أنه لو كان ذلك الوجه هو حكمة الحكم لا علته، فإنه لا بد في إسراء الحكم لغير ما ذكر في الرواية من دليل آخر غير هذه الرواية[٢].

والجدير بالذكر، هو أنه حيث أن عادة مبيني الشريعة في بيانهم لمصالح الأحكام لا تنحصر في بيان أحد هذَين الاثنَين (الحكمة والعلة) دون غيرهما كما يظهر من الكثير من النصوص، وحيث أن كل واحد من هذَين له أحكامه الخاصة المختلفة عن أحكام الآخر، فإنه لا بد من تمييز كل واحد منهما عن الآخر. الأمر الذي يجعل

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢٩، أبواب العاقلة، الباب ٤، الصفحة ٣٩٥، الحديث ١.

(٢) وبهذا، يتضح الوجه في اختلاف الفتاوى في هذه المسألة. راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٦، مسأله ٢٠٥. السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ٢، كتاب الديات، في العاقلة، الصفحة ٦٠٢، المسألة ٨. **قانون الجزاء الإسلامي** (المقر سنة ١٣٧٠هـ.ش.)، الديات، المادة ٣١٣.



البحث في هذه الجهة أمرًا ضروريًّا لا بد منه، شأنه شأن البحث في الأصل الذي يرجع إليه في حالات الشك والحيرة في هذا المجال، وهو ما سنتعرض إليه في تتمة المطلب.

ب - المصالح الشرعية: معايير ومقاييس الفهم والإدراك

الهدف من عقد الكلام في هذا البحث، هو بيان المعايير التي لا بد من الرجوع إليها في تشخيص المصالح مورد نظر الشارع، تلك التي تشكل المصلحة المعيار والمناط، والتي يمكن الاستفادة منها في عملية الاستنباط كما ذكرنا سابقًا.

والجدير بالذكر، هو أننا قد أشرنا إلى ما كنا ننتظره من هذا البحث، إلا أن من المهم الخوض في هذه المسألة بتفصيل أكثر من مجرد الإشارة، ومن زاوية أخرى، فهو أمر ضروري جدًّا في المقام.

ويجب الالتفات إلى نقطة مهمة جدًّا، وهي أن سير البحث لحد الآن، وعنوان الفصل الثاني من هذا الباب الثاني من أبواب هذه الدراسة[1]- التي يشكل بحثنا الحاضر جزءًا منها - يؤديان بنا إلى أن الهدف الأساسي لهذا البحث هو كشف النقاب عن معايير فهم المصالح الشرعية وتشخيصها في مقام إجراء وتنفيذ الأحكام الإلهية في حالات تزاحم المصالح أو المصالح والمفاسد. وأما بيان تلك المعايير بالنسبة إلى المصالح الدخيلة في استنباط الحكم الشرعي، فهو ليس هدفًا أساسيًّا في ما نحن فيه، وإن كان الاشتراك الكبير في تلك المعايير بين المقامَين يضع أيدينا على ما له علاقة بالاستنباط من تلك المعايير، أعني: معايير تشخيص المصلحة المناط والمعيار، مما يغنينا عن عقد بحث مستقل بذلك.

ويمكن البحث في معايير كشف المصالح الشرعية بصيغتَين مختلفتَين، إحداهما: النفي، والأخرى: الإثبات.

---

(١) عنوان الفصل هو: «مكانة المصلحة في عملية إجراء الأحكام المكشوفة: طريقة الكشف والجهة المسؤولة عنه».



أما بالنسبة إلى صيغة النفي، فنتعرض فيها إلى ما ليس بمعيار في مجال البحث، والذي يعتبر بدوره مساعدًا مهمًّا في الكلام في الصيغة الثانية من البحث، أي: صيغة الإثبات.

والذي نعتقده في المقام، هو أن مجموع «ما ليس بمعيار»، والذي يطرح أحيانًا – خطأً – بعنوان معيار فهم المصالح الشرعية وتشخيصها، ويستفاد منه في استنباط الحكم الإلهي أو إجرائه، يرجع إلى أحد أمرَين:

١- الخلط بين الذوق والاستحسان والاستصلاح[١]، أو ما نسميه بالإدراك المعلّق للعقل، وبين إدراك العقل المنجّز والمعتبر والقطعي، والاستفادة من المجموعة الأولى بدل الثانية.

٢- الخلط بين الحكمة (المصلحة المبدأ) وبين العلة (المصلحة المعيار).

وفي الخلط الأول، يذكر ممارس عملية الاستنباط أو إجراء الأحكام – خطأً – العقل، فيجعل حاصل الوهم والذوق الشخصي والعقل المعلق إدراكًا قطعيًّا ومنجزًا للعقل، فيستفيد منه على هذا الأساس!

فمن باب المثال: عندما يتمسك لإثبات قيمومية الأم بعد موت الأب ونفيها عن الجد بعدم الواسطة بينها وبين الطفل خلافًا للجد في ذلك لتوسط الأب بينهما [٢]، فلا بد حينئذ من البحث عن النوع الأول من الخلطَين السابقَين؛ لوضوح أن عدم الواسطة المذكورة في إثبات القيمومة وإن كان لها ما يعضدها من بعض الأذواق، إلا أنها ليس لها ما يؤيدها من حكم قطعي للعقل، وما يؤكده العقل في مجال إثبات القيمومة، إنما هو محورية ومعيارية إدراك مصالح الطفل ورعايتها، والتي ترجح عادةً كفة الجد؛ لتجربته، ونضجه، وبعده عن المصالح الشخصية، خلافًا للأم، التي قد تؤثر عليها بعض الأمور في هذا المجال، كحاجتها للزواج مثلًا.

من هنا – واستنادًا إلى الأدلة الشرعية المعتبرة – فإن الفقهاء يفتون بتقديم

---

(١) المقصود من الاستحسان والاستصلاح هنا هو معناهما العرفي واللغوي، لا ما تقدم في الباب الأول من معناهما الاصطلاحي.

(٢) راجع: يوسف صانعي، فصلية **حضور** (بالفارسية)، العدد ٣٠، شتاء ١٣٧٨هـ.ش.، الصفحة ٥٢.



الجد في المقام[1]، إلا في الموارد التي يثبت فيها عدم مراعاة مصالح الطفل من قبل الجد؛ إذ يرجع حينئذ إلى ما يراه القاضي الجامع للشرائط في المسألة، والذي قد يرجح كفة الأم على غيرها في انتخابها قيّمةً على ابنها.

وقد يقع الخلط محل الكلام في مقام إجراء وتنفيذ الأحكام أيضًا.

وأما الخلط بين المعلق والمنجز (القطعي) من أحكام العقل، فهو مورد آخر من موارد اختيار (ما ليس بمعيار) بدلًا من المعيار الصحيح في فهم المصالح الشرعية وتشخيصها.

فمن باب المثال: يعتبر لزوم ملاحظة التناسب بين الجريمة والعقوبة، ومراعاة ذلك في عملية وضع القوانين، من جملة مدرَكات العقل العملي، إلا أن هذا الإدراك معلّق على عدم مصلحة حاكِمة على مصلحة التناسب، وليس كإدراك قبح الظلم والفساد، وحسن العدل والإصلاح، مما هو مطلق ومنجّز من الأحكام العقلية.

وبناءً على ذلك، فاعتقاد تنجز مسألة التناسب بين الجريمة والعقاب، واعتباره مما يأبى الاستثناء، من جملة مصاديق الخلط محل البحث.

ويعتبر الخلط بين الحكم المنجز والمعلق للعقل من جملة الأخطاء الشائعة العظيمة التأثير لممارسي عملية الاستنباط، وخاصة بالنسبة إلى من يعتمد على مجرد العقل في هذه العملية للوصول إلى الحكم الشرعي، للفرق الذي يحدثه ذلك الخلط في هذه العملية[2].

فمن باب المثال: يقول أحد الكتاب المعاصرين في معرض رده على القائلين بتساوي دية الرجل والمرأة إلى ثلث الدية الكاملة، وتنصيفها بالنسبة لها في الثلث وما زاد عليه[3]:

---

(١) راجع: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢٦، الصفحة ١٠٣.

(٢) من جملة آثار اعتبار إدراك عقلي ما منجزًا في أحد الموارد، هو لزوم توجيه أو ردّ النصوص الشرعية المخالفة وإن كانت معتبرةً سندًا، خلافًا لاعتبار الإدراك معلقًا.

(٣) راجع: جعفر بن الحسن الحلي، **شرائع الإسلام**، الجزء ٤، الصفحة ١٠١٨. أبو الصلاح الحلبي، مصدر سابق، الصفحة ٣٩١. محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ٣٢. السيد أحمد =



«المساواة في الدية إلى الثلث ثم تنصيفها بعد ذلك يخالف القرآن والحسن [الحسّ]؛ إذ يلزم كون الأكثر أقل منه الأقل! وهو ما لا يقبله أي عاقل فطن»[١].

ونلاحظ أن هذا القائل وإن لم يأت بذكر على اعتبار قانون التناسب بين الجريمة والعقوبة قانونًا منجزًا، إلا أنه لا ريب في بناء كلامه على ذلك، فبعد البناء على ذلك، أعرض صفحًا عن كلمات الفقهاء والروايات الدالة على الحكم في ما نحن فيه[٢]، في حين أنه لو كان قد اعتبر القانون المزبور معلقًا غير منجز، لقبل بقانون التنصيف ومداركه[٣].

وأما بالنسبة إلى الخلط الثاني - والذي سيأتي بعض نماذجه في الحاشية التكميلية رقم (٩) لهذا الباب من أبواب الدراسة - فتأخذ حكمة الحكم - والتي لها تأثيرها في تشريع وحدوث الحكم، ولكن بدون أي دور لها في بقائه - فيه - خطأً - مكان العلة التامة له في الحدوث والبقاء والإثبات والنفي، فيكون الحكم ثبوتًا ونفيًا دائرًا مدارها، لتكون علاقتها بالحكم علاقة الموضوع بالحكم!

كما أن الخلط بين مقاصد الشريعة الكلية وبين علة تلك الأحكام والمستندات المبينة لتلك المقاصد، يعتبر نوعًا آخر من هذا الخلط يكثر رؤيته هنا وهناك[٤].

ومع ختام البحث في «ما ليس بمعيار» في فهم وتشخيص المصالح الشرعية، تصل النوبة إلى الكلام على المعايير والموازين في هذا المجال.

= الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٧٧. السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٥. السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ٢، الصفحة ٥٥٨.

(١) «و أما التماثل حتى الثلث ثم المناصفة أن تصبح دية جراح المرأة في ما زاد عن الثلث أقلّ منها في الثلث وما نقص، فهو مخالف للقرآن هنا وهناك ومخالف للحسن [للحسّ] أن يصبح الأكثر أقلّ من الأقل»، محمد الصادقي الطهراني، **تبصرة الفقهاء**، الجزء ٢، الصفحات ٣٦٧ إلى ٣٦٨.

(٢) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحات ٢٩٩ إلى ٣٠١.

(٣) للتنصيف المزبور توجيهات أخرى. راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٨٥ إلى ٨٧.

(٤) مضى توضيح هذا البحث بالتفصيل في الفصل الأول من هذا الباب من أبواب الدراسة.



المعيار الأول: الإدراك القطعي للعقل

والمعيار الأول الذي يمكن الاعتماد عليه في فهم وتشخيص المصلحة المعيار (المصلحة العلة وموضوع الحكم)، هو الإدراك القطعي للعقل.

لا ينبغي الريب في أن النصوص الدينية المعتبرة قد اعتبرت العقل حجةً، كما يذهب الفقهاء إلى أن إدراك العقل واحد من المستندات التي يمكن الركون إليها في استكشاف الحكم الشرعي. ولا يخفى على أحد ما اشتهر في هذا المجال من قانون، وهو ما عبروا عنه بقولهم: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»[١].

بناءً على ما سبق، فحيث يجزم الفقيه عن طريق العقل وإدراكه بحسن فعل من الأفعال، (ولزوم الإتيان به)، أو بقبح فعل من الأفعال، (ولزوم تركه)، فإنه يمكنه أن يجعل ذلك الإدراك مستندًا للكشف عن الحكم الشرعي.

كما أنه في حالات تزاحم المصالح والمفاسد أو تزاحم المصلحة الأهم والمهم، كلما أجبر على ارتكاب أحدهما فإنه لا بد له من الرجوع إلى العقل وما يعينه في هذا المجال، فيفتي أو يحكم على طبق ذلك؛ فإن الإدراك القطعي للعقل معيار من معايير تشخيص المصلحة الشرعية.

والتميز - طبعًا - بين هذا النوع من الإدراك العقلي وما أشرنا إليه في هذا البحث مما (ليس بمعيار)، خارج عن عهدة هذه الدراسة، ويجب الرجوع فيه إلى الدراسات المختصة به [٢]. ومانريد التأكيد عليه في المقام، هو أن المعيار الذي نتحدث عنه هنا، هو الإدراك القطعي للعقل دون غيره من الظني وحتى الاطمئناني من الإدراك؛ إذ أن مقتضى الإدراك المسلم به لنفس هذا العقل، هو أن معيارية المصلحة ما لم يكن أمرًا قطعيًّا عند الشارع أو أي مشرع آخر، فإن نسبة ذلك الأمر إليهما غير صحيح، بل يعتبر مصداقًا من مصاديق الافتراء.

وليس عفويًّا ما نراه من فقهاء الإمامية على طول التاريخ من احتياطهم في مجال المصلحة، مع حضورها في نظام الاستنباط والكشف عن الأحكام، وفي إجراء الأحكام

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، صفحات مختلفة، وخاصة الصفحتان: ١٩ و٢٠.

(٢) تعرضنا في (**الفقه والعقل**) بالتفصيل إلى هذا البحث.



المكشوفة، ومع وجود الاستنباط المعتمد على الاستصلاح[1]، مع أن المصلحة كلما كان حضورها في صيغة قضايا العقل العملي وإدراكاته لم يكن في حضورها على مستوى الكشف عن الأحكام وعلى مستوى إجراء الأحكام المكشوفة أي كلام.

وبهذا، يتبين أن الموقف الذي اتخذه فقهاؤنا في هذا المجال من الاحتياط والاجتناب، أمر يحمدون عليه، إلا أنه يجب في الوقت نفسه أن لا يكون باعثًا على التفريط في إدراكات العقل وإلزاماته - والتي لها ما يؤيدها شرعًا[2]- في مجال اكتشاف وإجراء الأحكام الإلهية؛ فإن الانجرار إلى ذلك سيؤدي بالنتيجة إلى تحجر الفقه، وشل حركته وبالتالي عدم قدرته على مواكبة الحوادث والتطورات المختلفة،

---

(١) يعتقد البعض بأن البحث في (المصلحة) صار محلاً للشبهة في الفكر السياسي للشيعة من ناحيتَين:
الأولى: من الناحية التاريخية التي تمتد جذورها إلى حوادث صدر الإسلام والفكر المصلحي السياسي - الاجتماعي لأهل السنة، والذي انجر إلى قبول الاستصلاح كمرجع مستقلّ لوضع الأحكام الشرعية عندهم، وإلى الرفض الصريح له عند الشيعة.
والاختلاف في هذا المجال، كان من العمق بحيث ألقى بظلاله على جميع زوايا التحولات السياسية في العالم الإسلامي، فاستطاع البقاء على قيد الحياة إلى يومنا هذا، ومن هنا، لم تستطع المصلحة أن تحتفظ لنفسها بمكانة لائقة في مجال الفكر السياسي لدى الشيعة، الأمر الذي أدى بالمفكرين الشيعة إلى أن يحاولوا حل التزاحم عن طريق التمسك بالأصول العملية الأخرى، من قبيل: الاضطرار، التقية، الأهم والمهم.
الثانية: من ناحية بعض المثقفين والكتاب الذين انتقدوا بشدة الوضع الراهن، وسكوت الأفراد، والنخب، والعلماء، أمام النظام الجائر بحجة المصلحة، فاعتبروا ذلك أصلًا هدامًا لنفسية المجتمع وروحيته.
وقد لا نكون مغالين لو قلنا بأن هذا الهجوم الفكري على الفكر المصلحي، ومن جهة مقارنته للسوابق التاريخية، قد استطاع أن يخلف آثارًا عميقةً في مجال الفكر السياسي والتحليل العملي الدقيق في مجال المصلحة.
طرح (المصلحة) في مقابل (الحقيقة)، تقابل المصلحة والدين، تصوير المصلحة بصورة (البدعة) في مجال الاستنباط، وعلى أنها من عوامل تفريغ الدين من جنبته الإلهية أو انحطاطه إلى العرفية، كل تلك الأفكار كانت من جملة عوامل نشأة هكذا أجواء ومواقف إزاء المصلحة». أصغر افتخاري، «**المصلحة منهجًا**» (بالفارسية). **الإمام الخميني والحكومة الإسلامية (الأحكام الحكومية والمصلحة)**، الصفحتان: ٣٤ و٣٥.
والعقيدة السابقة - من جهة اعتبارها التمسك بالاضطرار، والتقية، والأهم والمهم، تمسكًا بالأصول العملية في قبال الاستصلاح والتمسك بالمصلحة - مما يمكن المناقشة فيه، إلا أنها توجيه تاريخي مناسب للاحتياط المذكور في المتن.

(٢) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٢٩ إلى ٣٣.

الأمر الذي لا يقل ضررًا عن الاستفادة غير المنضبطة من المصلحة والعقل في عملية الاستنباط، والذي يؤدي لا محالة إلى عدم انضباط الفقه على المستويَين المزبورين.



المعيار الثاني: صراحة النصّ المعتبر أو ظهوره، ومناسبات الحكم والموضوع

أما المعيار الثاني لتشخيص المصلحة المعيار وما يترتب على ذلك من إمكان الاستفادة منها في استنباط الأحكام وتطبيقها، فهو دلالة نص شرعي معتبر صريح أو ظاهر في لحاظ مصلحة ما باعتبارها مصلحةً معيارًا، سواءً أكان ذلك الظهور ظهورًا مباشرًا بلا حاجة إلى فهم مناسبات الحكم والموضوع، أم كان ببركة ذلك.

وتوضيح المطلب: إن حجية الدلالة الصريحة أو الظاهرة للنص الشرعي المعتبر لا كلام فيها عند الجميع، ومع أن هناك اختلافًا في معيار حجية الظهور[1]، إلا أن أصل تلك الحجية مما لا كلام فيه كما أشارت له جميع الكتب الأصولية.

والمراد من الدلالة الصريحة: الإرشاد المباشر والقطعي للفظ إلى معنًى ومفهوم واضح، بحيث لا نحتاج في ذلك إلى عناصر خارجة عن دلالة اللفظ نفسه، من قبيل الأصول العقلائية الموضوعة في التفاهم، أو مناسبات الحكم والموضوع. خلافًا في ذلك للظهور؛ حيث يحتاج إلى تلك العناصر.

من باب المثال: تعتبر دلالة الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ (**المائدة**: ١) على مطلوبية الوفاء بالعقد مصداقًا من مصاديق الدلالة الصريحة. إلا أنها في دلالتها على وجوب الوفاء بجميع العقود، مصداق من مصاديق الظهور؛ فإن دلالة «أوفوا» على وجوب الوفاء ليس قطعيًّا لا كلام فيه، بل لا بد في الوصول إلى ذلك من الاستعانة بقانون: «ظهور صيغة الأمر في الوجوب»[2]، كما أن دلالة

---

(١) من قبيل: اشتراط أصل الظهور أو اعتباره بالظن النوعي أو الشخصي أو الاطمئنان بالوفاق، أو اشتراطه بعد الظن بالخلاف. وهو بحث قد تعرضت له جميع الكتب الأصولية التي بحثت في مسألة (الظهور).

(٢) وهذا هو رأينا وهو المشهور أيضًا، وهناك آراء أخرى يمكن مراجعتها في الكتب الأصولية تحت عنوان: (دلالة الأمر على الوجوب).



«العقود» على جميع العهود والمعاهدات تحتاج إلى أصالة العموم، وهي واحدة من الأصول العقلائية الموضوعة، ومن هنا، فإن هذه الدلالة دلالة ظهورية لا صريحة.

والجدير بالذكر، هو أن ظهور نصّ معتبر في مفهوم تصديقي خاصّ، يكون أحيانًا عن طريق دلالة مفردات ذلك النصّ التركيبي فقط، بحيث يكون ذلك المفهوم حصيلة مفاهيم تلك المفردات، إلا أن ذلك المفهوم يكون أحيانًا أخرى أمرًا آخر غير ذلك، بحيث لا يكون حصيلة مجموع مفاهيم مفردات النص فقط، بل يكون حصيلة ذلك المجموع بالإضافة إلى مناسبات الحكم والموضوع.

وفي هذه الدراسة، سنعبر عن القسم الأول بتعبير: «الظهور بلا واسطة»، فيما سنعبر عن الثاني بتعبير: «الظهور بالواسطة»، فعلى سبيل المثال: دلالة الآية السابقة على وجوب الوفاء بالعقود، مصداق للقسم الأول من القسمَين السابقَين؛ فإن دلالتها التصديقية إنما هي حصيلة دلالة مفرداتها، وهي: الوفاء، هيأة الأمر، الباء، العقود، والنسبة؛ ولكن، إذا ادعينا – اعتمادًا على فهم المخاطبين بالآية وحكمهم – أن الآية ظاهرة في وجوب الوفاء بالعهد، والوعد، والشرط أيضًا، وأن لفظ: «العقد» وإن كان له معنًى غير هذه الثلاثة في غير الآية، إلا أن مناسبة الحكم – وهو الوجوب – والموضوع – وهو الوفاء بالعقد – تقتضي عدم انحصار «العقد» في هذه الآية بالعقد في مقابل العهد والوعد والشرط، بل تشمل تلك المفاهيم أيضًا، فإن تلك الدلالة ستكون من القسم الثاني من القسمَين السابقَي الذكر؛ لأجل أن دلالة الآية على هذا المقدار (الشامل للمفاهيم السابقة)، إنما كانت ببركة الفهم العرفي للمناسبة ولم يأت من محض معاني المفردات الواردة في الآية الكريمة، بعد بنائنا على أن لفظ «العقد» لا يشمل تلك المفاهيم في ما لو وقع في غير الآية المباركة.

وعلى أساس ما سبق، فإن الدلالة اللفظية المعتبرة والصالحة للاحتجاج في النصوص الشرعية على مراد الشارع في جميع المجالات ومن جملتها المصلحة المعيار، يمكن أن تكون عن ثلاثة طرق: الصراحة، الظهور بلا واسطة، والظهور مع الواسطة.

والأمثلة التالية مصاديق لما ذكرناه من كليات:





الكشف عن المصلحة المعيار عن طريق الدلالة الصريحة للدليل النقلي:

وللوصول إلى هدفنا في الكلام على هذا المعيار، فلنتأمل أولًا المثال التالي:

ورد في روايات معتبرة متعددة عن المعصومين عليهم السلام أن الله سبحانه وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها، بل لأجل ما ينتج عنها (من الفساد). وعليه، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو حرام[1]. وقد فسر الفساد المترتب على الشراب في بعض الروايات بفساد العقل، وإنكار ما كان من الدين، والقتل، والزنا، وعدم التحرز عن ارتكاب المحرمات الإلهية، وأمثال ذلك[2].

وما يستفاد من هذه الروايات، هو التصريح بلحاظ مصلحة حفظ العقل - والتي تستتبع حفظ المعتقدات الدينية والامتناع عن ارتكاب المحرمات الإلهية - في تحريم الشراب، بحيث يعتبر فساد العقل وما يترتب عليه من أمور علة ذلك التحريم.

بناءً على ذلك، فإنه يمكن الاعتماد على هذه العلة (حفظ العقل والمنع من فساده) في توسيع وتعميم الحكم لما لم يكن من مصاديق الخمر والشراب.

ومن الواضح، أن دلالة هذه النصوص على معيارية مصلحة حفظ العقل في وجوب الاجتناب عن الشراب ومفسدة زوال العقل في حرمة شرب الخمر، تعتبر من مصاديق النصّ القطعي والصريح.

اكتشاف المصلحة المعيار عن طريق الظهور المباشر للدليل النقلي:

المثال الأول

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (**المائدة: ٩٠**).

---

(١) «إن الله عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»، محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٥، أبواب الأشربة المحرمة، الباب ١٩، الصفحة ٣٤٢، الحديث ١. المصدر السابق، الصفحتان: ٣٤٢ و٣٤٣، الحديثان: ٢ و٣.

(٢) راجع: المصدر السابق، الباب ١٢، الصفحات ٣١٣ إلى ٣١٧، والباب ١٥، الصفحتان: ٣٢٩ و٣٣٠، الحديث ١٦. و...





وبمقتضى الضوابط الأدبية والأصولية، فإن الحكم بوجوب اجتناب ما ذكر في الآية الشريفة إنما هو لمصلحة عدم الوقوع في الرجس وعمل الشيطان.

ولمّا كان تعبير: «رجس من عمل الشيطان»، وتفريع وجوب الاجتناب عليه، المفهوم من فاء التفريع، يعتبر بحكم بيان الكبرى الكلية، يعلم أن تلك المصلحة هي من نوع المصلحة المعيار، وعلة الحكم، وموضوعه، فكأنما قيل: «الشراب، والقمار، والأنصاب، والأزلام، رجس، وكل رجس يجب اجتنابه، فهذه الأمور يجب اجتنابها».

بناءً على ما سبق، يمكن - استنادًا إلى ظاهر الآية الشريفة - الحكم بوجوب اجتناب كل رجس من عمل الشيطان وإن لم يصدق عليه أي عنوان من العناوين المذكورة في الآية الشريفة، ونسبة ذلك الحكم إلى الشارع المقدس، وهذا الأمر خاصية من جملة خصائص المصلحة المعيار كما أشرنا إليه سابقًا.

المثال الثاني(١)

يعتبر جواز النكاح المؤقّت من مسلّمات فقه الإمامية(٢)، ولكن - طبقًا لبعض النصوص المعتبرة - لأجل بعض المصالح، منع بعض الأصحاب من ذلك، ومن هنا، عندما يسأل علي بن يقطين الإمام الكاظم عَلَيهِالسَّلَامُ عن الزواج المؤقت، نرى أنه عَلَيهِالسَّلَامُ - والتفاتًا إلى موقع علي بن يقطين ومنزلته الخاصة، والنظرة الخاصة ذلك الوقت لمثل هذا العمل، وعدم اضطراره له - يقول: «ما أنت و ذاك! قد أغناك اللّه عنها»(٣).

كما ينقل عمار في رواية أخرى عن الإمام الصادق عَلَيهِالسَّلَامُ، حيث يقول مخاطبًا

---

(١) ينظر المثال الأول إلى لحاظ المصلحة في استنباط الحكم الإلهي الأولي، والثاني إلى لحاظها في استنباط الحكم الحكومي.

(٢) يقول الفقيه صاحب **الجواهر** في هذا المجال: «وهو سائغ في صدر دين الإسلام باتفاق المسلمين، وإنما اختلفوا في بقائه ونسخه؛ لتحقّق شرعيته في زمن النبي صلى الله عليه وآله، وعدم ما يدل على رفعه، وإن المسلمين كانوا يفعلونه من غير نكير، وكذا في خلافة أبي بكر، ومدة من خلافة عمر، نعم، هو حرّمه في المدة الأخرى من تلقاء نفسه»، **جواهر الكلام**، الجزء ٣٠، الصفحة ١٣٩.

(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٤، أبواب المتعة، الباب ٥، الصفحة ٤٤٩، الحديث ١.





إياه وسليمان بن خالد: «قد حرّمت عليكما المتعة من قِبلي ما دمتما بالمدينة؛ لأنّكما تُكثران الدخول علي، وأخاف أن تؤخَذا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر!»[١].

وما نلاحظه في هذَين الحديثَين، هو أن ما حكم به فيهما ليس هو الحكم الإلهي الأولي، وإنما هو حكم لازم الاتباع[٢] قد أنشئ من قبل الإمام الحجة على أساس ما رآه من المصلحة. وهذه المصلحة – وهي من جنس المصلحة المعيار – قد صرح بها من قبل الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهي من مصاديق اكتشاف المصلحة المعيار عن طريق تصريح النص اللفظي.

اكتشاف المصلحة المعيار عن طريق الظهور مع الواسطة (مناسبات الحكم والموضوع):

مثال:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (**المائدة:** ٢).

وكما هو واضح، فإن الحكم بالحرمة والنهي قد تعلقا بالتعاون على الإثم والعدوان. الأمر الذي يعني: أن الحكم هو الحرمة، والموضوع الذي تعلقت به هذه الحرمة هو ذلك التعاون. وإلى جانب هذا الأمر الواضح، هناك سؤال مهم في المقام، وهو حول دلالة هذه الآية على حرمة (الإعانة على الإثم والعدوان)؛ فإن الجميع يعلم أن (التعاون) أمر يختلف عن (الإعانة)، فالتعاون هو الاشتراك في العمل، بينما الإعانة مد يد العون والمساعدة بدون الاشتراك مباشرةً في العمل[٣].

---

(١) (٤) المصدر السابق، الصفحة ٤٥٠، الحديث ١.

(٢) كون النهي زجريًا لا تنزيهيًا ولزوم اتباعه في الحديث الثاني أوضح منه في الأول.

(٣) المستفاد من النصوص اللغوية في ما يرتبط بلفظي: «الإعانة» و«التعاون»، هو أنه إذا كان الشخص مباشرًا للعمل بحيث يعتبر الآخر معينًا مساعدًا، فالصادق هنا هو (الإعانة)، وأما إذا كان الجميع مباشرين للعمل، فالصادق هو (التعاون). راجع: محمد بن اسماعيل الجوهري، مصدر سابق. الفيومي، مصدر سابق. ابن منظور، مصدر سابق. الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، مادة «ع. و. ن». يقول المحقق الإيرواني في هذا المجال:
«إن قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان الإثم والعدوان، كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الأموال، لا إعانة الغير على إتيان المنكر على أن يكون الغير مستقلًا في إتيان المنكر وهذا معينًا له بالإتيان ببعض مقدماته»، **حاشية المكاسب**، الجزء ١، الصفحة ١٥.



والاختلاف المفهومي السابق بين «التعاون» و«الإعانة»، صار باعثًا على اقتصار بعض الفقهاء في الإفتاء بالحرمة على العنوان الوارد في الآية دون العنوان الآخر[١]. إلا أننا نعتقد – لوجوه بيناها في مقامها[٢]– أننا حتى لو بنينا على الفرق المفهومي السابق، فإنه لا بد من الإفتاء بالحرمة في العنوانَين؛ فإن التناسب بين الحكم (الحرمة) والموضوع (التعاون على الإثم والعدوان) بحيث يستدعي دخول الإعانة في الحكم أيضًا، والعرف الذي يرجع إليه المخاطب بهذه الآية لا يقول بأية موضوعية للتعاون في قبال الإعانة، بل يفهم أن الموضوع إنما هو ما يشمل الاثنَين، ولا يتردد في نسبة ذلك إلى الشارع.

فلفظة «التعاون» وإن لم يكن لها من القوة بحيث تشمل (الإعانة) بصورة مباشرة، وبدون الاستعانة بقانون: «تناسب الحكم والموضوع»؛ إلا أنها ببركة هذا القانون تصبح من القوة بحيث يكون لها تلك القدرة بحيث تشمل ذلك.

وعن هذا الطريق نصل إلى المصلحة المعيار بالنسبة إلى التحريم، أي: الامتناع عن التعاون والإعانة. نعم، هذا الوصول وتلك الدلالة حيث أنهما لم يكونا بدون بركة القانون السابق الذكر، فإن الظهور في الآية الشريفة سيكون من مصاديق القسم الثاني من الظهورَين السابقَي الذكر، وهو الظهور بالواسطة.

وما يجب الالتفات إليه هنا، هو أن اكتشاف المصلحة المعيار عن طريق دلالة النص، هو أمر لا يتوقف على القطع بذلك، بل – وطبقًا لمبنى مشهور الأصوليين والفقهاء – يكفي في ذلك الظن النوعي.

وأما توضيح هذه الفكرة وآثارها المهمة، فهذا ما سيأتي التعرض إليه في المعيار التالي.

---

(١) «لا دليل يثبت حرمة الإعانة على الإثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة إلى الحرمة...». الميرزا محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، الجزء ١، الصفحة ١٧٩. الميرزا علي الغروي الإيرواني، المصدر اسابق.

(٢) وقد بينا هذه الوجوه في ما نحن مشغولون في تدوينه من دراسة بعنوان «التحقيق في الأدلة العامة للعقود»، ندعوه تعالى التوفيق في إتمامه ونشره.



المعيار الثالث: إلغاء الخصوصية، تخريج وتنقيح المناط القطعي[1]

اكتشاف المصلحة المعيار - شأنها شأن كل قضية شرعية أخرى - تتم أحيانًا عن طريق (إلغاء الخصوصية من الألفاظ المذكورة في الدليل وتخريج وتنقيح المناط القطعي) للنص اللفظي، ولأجل التوضيح نقول:

يمكن تصور عدة أنواع من الدلالة للنص اللفظي، وهي: الظهور أو الصراحة المنطوقية، الظهور المفهومي الموافق أو المخالف للحكم المذكور في الدليل. وكما بينا في المعيار الثاني، فإن ظهور دليل ما قد يتحقق أحيانًا عن طريق مفردات ذلك الدليل، كما أنه قد يتحقق عن طريق وجود اللفظ في سياق وتركيب خاصَّين بحيث يكون الظهور العرفي لهذا اللفظ ضمن هذا السياق مختلفًا عنه ضمن سياق أو تركيب آخرَين أو عندما يذكر ذلك اللفظ مفردًا أحيانًا أخرى.

وقد أشرنا إلى هذه الأنواع في البحث السابق، وما نود التعرض له فعلًا هو نوع آخر من أنواع الدلالة، وهو أننا قد نكتشف من الدليل اللفظي أحيانًا مناطًا بحيث

---

(١) ذكر هذه العناوين الثلاثة إلى جانب بعضها البعض واعتبارها معيارًا واحدًا يعكس ما نعتقده من اتحاد الثلاثة مفهومًا.

نعم، قد يستعمل (إلغاء الخصوصية) أحيانًا في فهم المفاد العام للفظ المذكور في الدليل بالكيفية التي مضى ذكرها في المعيار الثاني، فتكون حينئذ مصداقًا من مصاديق فهم مناسبات الحكم والموضوع، فتخرج بذلك عن مفهوم تخريج وتنقيح المناط القطعي.

والجدير بالذكر، هو أنه من الأحسن حذف تعبير (تنقيح مناط) والاقتصار على استعمال التعبير الثاني (تخريج المناط)، فإن ما ذكرناه في المتن في مقام توضيح العنوانَين السابقَين أقرب ما يكون إلى هذا التعبير منه إلى الآخر. ولكن، حيث أن تعبير (تنقيح المناط) قد استعمل كثيرًا في نصوص الإمامية في المعنى الذي قلنا أنه أكثر قربًا إلى المعنى الآخر، وحيث أن تعبير (تخريج المناط) قد استعمل في نصوص أهل السنة أكثر في هذا المعنى، اقتضى ذلك أن نستعمل كلا الاصطلاحَين في المقام.

راجع: محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٢٣٧ إلى ٢٤١. علي اكبر كلانتري، «تنقيح المناط» (بالفارسية)، فصلية **الفقه**، العدد **٣٥**، ربيع ١٣٨٢هـ.ش.، الصفحات ١٣٦ إلى ١٧٣. جعفر الساعدي، «وحدة المناط وإلغاء الخصوصية»، فصلية **فقه أهل البيت** عليهم السلام، العدد **٤٤**، سنة ١٤٢٧هـ.ق.، الصفحات ٨٥ إلى ١١٦. و.... وما بيناه هنا يوضح الموقف مما جاء في هذه المصادر.

المصداق الآخر لفهم مناسبات الحكم والموضوع، هو ما يكون سببًا في تضييق مفهوم النص لا توسيعه. ومن الواضح، أن فهم مناسبة الحكم والموضوع حينئذ ستكون في مقابل إلغاء الخصوصية.



يمكن إسراء الحكم بواسطته إلى موضوع آخر غير ما ذكر على لسان الدليل.

من باب المثال: قوله تعالى : ﴿وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ (**المائدة**: ٢)، بعيدًا عن دلالاته التي أشرنا إليها في البحث السابق، يمكن أن نكتشف منه مناطًا للحرمة بحيث يمكن الاستفادة منه في غير الإعانة والتعاون على الإثم والعدوان، فنفتي بحرمة غير هذَين العنوانَين أيضًا ببركة الآية الكريمة نفسها.

نعم، كشف هذا المناط يجب أن يكون قطعيًّا بعيدًا عن أي ظن أو حدس، بل حتى عن الاطمئنان الذي يأخذ مكان القطع والعلم في الكثير من الموارد؛ إذ لا بد في ما ينسبه المستنبِط إلى المشرع من أن يكون قطعيًّا أو يصل إلى القطع وإلا كان مصداقًا للقول بغير علم والافتراء.

وما ذكرناه يعتبر واحدًا من الفروق الأساسية بين المعيار الثالث والثاني والتي قد يغفل عنها كثيرًا. ففي المعيار الثاني حيث أن المهم هو دلالة الدليل يمكن حينئذ الاعتماد على الظهور - الذي مناطه الظن النوعي عند مشهور الأصوليين - حتى عندما كان الكلام يدور حول مناسبة الحكم والموضوع، وأما في المعيار الثالث فليس الكلام في دلالة اللفظ وظهوره، بل الكلام في الكشف عن مناط وملاك الحكم عند الشارع بدون الاستناد إلى تلك الدلالة، ومن الواضح جدًّا أنه في هذا المجال لا يمكن الاعتماد على غير القطع.

من باب المثال: إذا قطعنا بأن التعاون على الإثم والعدوان إنما كان حرامًا بملاك الإفساد بعد عدم وجه آخر قطعًا غير هذا الوجه، فإنه يمكن الاعتماد على هذا الملاك في تحريم كل ما كان موردًا من موارد التسبيب العمدي للحرام وإن لم يكن مصداقًا من مصاديق التعاون على الإثم والعدوان أو الإعانة على ذلك[1].

والذي نذهب إليه في المقام هو أن الفقيه والحاكم الشرعي المجري للأوامر الإلهية يمكنهما - بالاعتماد على إدراك العقل والتأمل في المقاصد الكلية للشريعة ومجموعة النصوص الشرعية المعتبرة والضرورات الفقهية - أن يصلا إلى المناطات القطعية التي يمكن الاستفادة منها حتى في موارد سكوت الشارع أو إجمال النص

---

(١) وبناءً على ذلك، سيكون البحث الجدي الموسع في تشخيص مفهوم (الإعانة) - كما وقع في **المكاسب المحرمة** للشيخ الأنصاري - غير ضروري!



فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية عند الإمامية بعد عدم الشك، أو إلى الاستعانة بمصادر غير معتبرة كما هو منهج بعض السنة.

وما يجب الالتفات إليه والتأكيد عليه في المقام هو أن لزوم التفكيك بين الدلالة الحاصلة عن طريق (المناسبة بين الحكم والموضوع) - والتي هي من مصاديق الدلالة الظنّية للظهور وتوسيع مفهوم الدليل نفسه - وبين الدلالة الحاصلة عن طريق (تخريج المناط) و (تنقيح المناط) و (إلغاء الخصوصية)، والتي هي نوع من الهداية لا الدلالة والكشف والقياس.

مطالعة النصوص الفقهية وغيرها، تضع أيدينا على حقيقة أن التفكيك المشار إليه على عظم أهميته وما له من تأثيرات فعالة كثيرة، قد غفل عنه أحيانًا، بحيث أدى إلى الخلط غير الصحيح بين الأمور، والذي كان بدوره باعثًا على إسراء ما كان معتبرًا في إلغاء الخصوصية وتنقيح وتخريج المناط من القطع، إلى ما لا يعتبر فيه القطع، من مناسبة الحكم والموضوع، بحيث يصر - خطأً - على لزوم توفر القطع، وبالعكس، بحيث لا يشترط القطع في ما يشترط فيه، وهو إلغاء الخصوصية وتنقيح وتخريج المناط، فيكتفى بالظن في هذا المجال.

نعم، بعض النصوص العلمية كانت متنبهةً إلى لزوم التفكيك بين المجالَين، نذكر بعض الكلمات الواردة هنا:

١- «الأول [المفهوم الموافق عن طريق الأولوية] إنما يتحقق في ما إذا كانت الأولوية من المدركات العقلية؛ وأمّا إذا كانت عرفيةً، كما في قوله تعالى:)وَ[فَ] لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ(الدالّ على حرمة ضرب الوالدَين - مثلًا - بالدلالة العرفية، فالمدلول خارج عن المفهوم وداخل في المداليل اللفظية العرفية»[1].

والذي نلاحظه في هذا النص، هو أن إدراك العقل الحاصل عن طريق كشف المناط من النص اللفظي قد فكك - بحق - بينه وبين مدلول النصّ، والذي يتوقف على الظهور والعرف[2].

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء ١، الصفحة ٤٩٨.

(٢) راجع أيضًا: السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ١٢٦. السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٣، الصفحة ٩٨. وكذا: **الاجتهاد والتقليد**، الصفحة ١٠٥.



٢- «لعل السبب في تردد البعض في قبول تنقيح المناط حلًّا في الاستنباط، هو عدم بيان وجه حجيته، في حين أن التأمل في كلمات الفقهاء، يشير إلى أنهم لا يتمسكون به إلا من باب ما يعبرون به في المقام من (الاستظهار) والعمل بالظواهر. وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار ذلك شبيهًا بالتمسك بالعام أو الإطلاق، المثالان البارزان للمداليل اللفظية.

ومن هنا، فإنه إن كان لهذا البحث مجال في علم الأصول، فإن مباحث الألفاظ ستكون المحل الأنسب له. ولنشر إلى بعض النماذج من الكلمات التي لها صلة بما نحن فيه:

يقول آية اللّه النائيني ضمن واحد من مباحث كتاب الصلاة:

«في بعض موارد حكمة التشريع، يمكن أن يستظهر منها إلغاء الخصوصية على وجه يكون الكلام ظاهرًا في غير ما يكون ظاهرًا فيه في حد نفسه».

وفي ما يلي من كلام السيد الشهيد محمد باقر الصدر شهادة أوضح على ما قلناه:

«ارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفي، إنما ينفع في باب الأدلة اللفظية؛ لأنه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام»[1].

وما يضيق الخناق على هذا الكلام، هو الخلط بين (تنقيح المناط) - وهو من سنخ الإدراك والكشف لا الفهم من نص الدليل - وبين (الاستظهار) - وهو من سنخ دلالة الدليل . في حين أن المعتبر في الأول القطع بينما يكتفى في الثاني بالظهور كما أشرنا إليه قبل قليل.

كما أن تردد الفقهاء والأصوليين في قبول الأول لم يكن يومًا من باب عدم تبيين وتوضيح دليل حجيته كما ادعى الكاتب المحترم لكي يكون الحل هو التبيين ورفع الغموض كما ادعاه، بل من جهة أن المعتبر فيه هو حصول القطع، الأمر الذي يعلم الجميع أنه يصعب تحققه، وإلا، فما وجه التردد لو كان تنقيح المناط مصداقًا من

---

(١) علي اكبر كلانتري، «تنقيح المناط» (بالفارسية)، فصلية **الفقه**، العدد **٣٥**، ربيع ١٣٨٢ هـ.ش.، الصفحة ١٤٣.





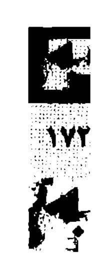
مصاديق الظهور وكان التمسك به شبيهًا بالتمسك بالعام أو المطلق بعد عدم ترددهم في حجية الظهور؟! متى تردد علماء الإمامية وغيرهم في الأخذ بالظهور بعد اعترافهم بحجيته لكي يكون حالهم في المقام كذلك؟!

وأما ما نقله من كلمات المحقق النائيني والسيد الشهيد، فهو خطأ آخر في الكلام السابق؛ إذ ليس كلامهما ناظرًا إلى تنقيح المناط بتاتًا؛ بل محور كلامهما هو (إلغاء الخصوصية عن الألفاظ المذكورة في لسان الدليل اللفظي) من قبل المخاطب بذلك الدليل والمقصود بالتفهيم عن طريق التناسب بين الحكم والموضوع والقرائن المحتفة بالكلام.

وما يؤكد ذلك، هو إصرار هذَين المحقّقَين على جعل المدلول الحاصل عن إلغاء الخصوصية في خانة الظهور اللفظي - والذي لا شك في عدم اعتبار القطع واليقين فيه - الأمر الذي يعني: عدم نظرهما إلى تنقيح المناط، الذي يعتمد اعتمادًا كليًّا على إدراك العقل، وعلى القطع.

ويجب - طبعًا - أن نفسر إلغاء الخصوصية الوارد في كلام المحققَين بإلغائها عن خصوص الألفاظ الواردة على لسان الدليل، وفهم المعنى العام في إطار مدلول اللفظ، لا في إلغاء الخصوصية من تلك الألفاظ وتنقيح المناط خارج ما يحتمله اللفظ كما بيناه نحن سابقًا؛ وذلك من جهة أن مركّب (إلغاء الخصوصية) يختلف عن مركّبَي: (مناسبات الحكم والموضوع) و(تنقيح المناط) في كونه مركّبًا غير مستقر؛ بحيث نشاهد أنه يذكر إلى جانب (تنقيح المناط) تارةً، وإلى جانب (الظهورات العرفية) تارةً أخرى، وإلى جانب (مناسبات الحكم والموضوع) تارةً ثالثةً.

وهذه الاثنينية، يمكن توجيهها بأن نقول بأنه كلما كان المقصود بإلغاء الخصوصية هو (كشف المناط) من الدليل، وإلغاء الخصوصية عن ألفاظه - الشامل لما إذا كان ذلك في سياق تركيب خاص - فهذا الإلغاء في الحقيقة هو تنقيح المناط القطعي، فيترتب عليه ما يترتب على هذا الأخير من أحكام. وكلما كان المراد من إلغاء الخصوصية هو إلغاء خصوصية الألفاظ بدون ملاحظة وجودها في دليل خاص، فما هذا إلا إلغاء الخصوصية الذي يعتبر من مصاديق الظهور والدلالة العرفية فيكون له ما لهذا الأخير من أحكام.



٣- يقول الشيخ المظفّر في **أصول الفقه**:

«إن منصوص العلة وقياس الأولوية هما حجة، ولكن لا استثناء من القياس؛ لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور»[١].

وما نوافق عليه في هذه الكلمات، هو إدراج منصوص العلة في قائمة الظهورات؛ إذ بعد تصريح الدليل اللفظي بعلة الحكم، وبعد تحقق تلك العلة في الموضوع غير المذكور في ذلك الدليل، فإنه يمكن ادعاء شمول ذلك الموضوع بذلك الحكم من باب تطبيق العام على أحد أفراده، الأمر الذي لا يعني غير التمسك بالعام بالنسبة إلى مصاديقه.

وأما ما ذكر من إدراج قياس الأولوية في قائمة الظهورات أيضًا، فهو أمر قابل للكلام؛ إذ ليس كلما تحقق للنص حضور في غير ما ذكر فيه من موضوع اعتمادًا على الظهور قيل لذلك: (قياس الأولوية)؛ فإن قياس الأولوية إنما يتحقق في الحالات التي يؤخذ فيها مناط قطعي من الدليل، ثم - واعتمادًا على ذلك المناط - يسري الحكم إلى ما لم يذكر في ذلك الدليل من موضوع.

من باب المثال: إذا ما قلنا بأن دلالة الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (**الإسراء**: ٢٣) على حرمة ضرب الوالدَين، وجرحهما، وقتلهما، إنما هي لظهورها العرفي في ذلك، فلن يكون ذلك من قياس الأولوية في شيء، بل ليس هناك قياس من الأساس؛ والسر في ذلك، هو أن القياس إنما هو إسراء الحكم من موضوع مذكور في الدليل إلى موضوع غير مذكور فيه، في حين أن حرمة ضرب الوالدَين، وجرحهما، وقتلهما، إذا فرضنا أنها من سنخ الظهور، فإنه يجب الإذعان إلى أنها داخلة في النطاق اللفظي لذلك الدليل، وأن موضوع الآية ليس هو صرف التأفيف، بل هو ما يشمل الضرب، والجرح، والقتل، وإن كان بالواسطة وبمناسبات الحكم والموضوع.

وأما إذا ذهبنا - وهو الحق - إلى أن لفظ الآية الكريمة لا يشمل تلك العناوين، ولكننا بواسطة العقل نقحنا دليلًا لحرمة التأفيف فأجريناه في غيره، فإن ذلك هو

---

(١) **أصول الفقه**، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٠.



قياس الأولوية الذي يسري فيه الحكم إلى ما لم يذكر في الدليل من موضوع استعانةً بالقياس والتخريج القطعي للمناط.

المعيار الرابع: الاستقراء

المقصود بالاستقراء، هو متابعة الفقيه وحاكم الشرع موارد كثيرة من الأدلة والأحكام الشرعية للوصول إلى ملاك واحد مشترك من المصلحة العامة، وإلى معيار أو قانون كلي شامل يحكم على أساسه في الموارد الجزئية.

والفارق بين هذا المعيار والمعيار السابق مع اشتراكهما في كشف الملاك القطعي محل اهتمام الشارع، في أن اكتشاف المعيار السابق كان الطريق إليه التأمل في نص أو أكثر من النصوص اللفظية - بدون استقراء - وبالاستعانة بالعقل، في حين أن اكتشاف المصلحة أو القانون العام في المعيار الرابع، إنما يتم بالاستعانة بالاستقراء والمتابعة للموارد الجزئية بصورة كبيرة، إلى الحد الذي يعترف فيه فقيه أخباري كالمحقق البحراني بأن أكثر القواعد الشرعية هي حصيلة لذلك الاستقراء[١]. كما يعتبره المحقق الصدر أحد الطريقَين العقليَّين لاستكشاف مناطات الأحكام[٢].

ونحن وإن كنا لا نذهب إلى تمامية الكشف عن المناطات (المصالح) والقوانين الكلية من النصوص الواردة في الموارد الجزئية بصورة واسعة، من جهة ما نعتقده من جامعية الشريعة، ونصوصها، وعالميتها، واستمرارها[٣]، إلا أننا نعتقد في الوقت نفسه بأن الإعراض عن هذا الأسلوب بصورة كاملة أمر غير صحيح أيضًا، وينتهي إلى الاعتراف بعدم تلبية الفقه ونظام الاستنباط لحاجات ومتطلبات التطورات والحوادث

---

(١) **الحدائق الناضرة**، الجزء ١٢، الصفحة ٣٢. الجزء ١، الصفحة ٥٠٣، و الجزء ٥، الصفحة ٣٧٣.

(٢) **دروس في علم الأصول** (الحلقة الثانية)، الصفحتان: ٣٠٤ و٣٠٥.

(٣) يقوم هذا الاعتقاد على أساس أن الدين والشريعة حيث كانا جامعَين عالميَّين وخالدَين، اقتضى ذلك بيان المقاصد من قبل الشارع ومبيني الشريعة بشكلها الكلي العام وعدم الاكتفاء بمواردها الجزئية الخاصة إلا إذا لم يمكن بيانها بذلك الشكل.
وبناءً على هذا، فإنه لن يمكن الوصول إلى القانون العام من مجرد بعض الأحكام المذكورة في بعض الحوادث الجزئية.



المختلفة ومواكبته لها، وعجزه عن حلّ مسائل ومعضلات البشرية ومشاكلها، من هنا، فإننا نرى أن من الواجب على الفقيه المسؤول عن عملية الاستنباط الكشف، سواءً أكان على مستوى نفس هذه العملية وهي الاستنباط، أم على مستوى إجراء الأحكام المكشوفة - ومن خلال الاهتمام والنظر في منظومة الشريعة والسلوك الحكومي وغير الحكومي للقادة المعصومين - أن يسعى إلى الكشف عن المصالح المعيار، أو القواعد العامة، ثم يقوم على أساس ذلك بتقديم الأجوبة عن الأمور المبهمة المحتاجة إلى تلك الأجوبة على أساس من اليقين طبعًا لا غير، فإن هذا العمل كما يتمتع بالكثير من الدقة والحساسية بحيث يمكن أن يصاب بالآفات بكل سهولة، فإنه من غير الصحيح أن نفرط بما فيه من بركات جمة بحجة احتياجه القطع واليقين وتوقفه عليها، وبحجة الاحتياط والتردد، فإن مما لا شك فيه هو أن هذا الطريق - الاستقراء - طريق يؤدي بالفقيه إلى موارد كثيرة من المصالح والقواعد العامة[١][٢].

ج - مباني فهم و اكتشاف المصالح الشرعية

الهدف من هذا البحث هو كشف اللثام عن مباني كيفية الاستفادة من المعايير التي توصلنا إليها في البحث السابق.

فمن باب المثال: إذا كان ظهور النصّ اللفظي واحدًا من المعايير المعتبرة في الكشف عن المصلحة الشرعية، فإن من اللازم الالتفات إلى أن هذا الظهور مبني على قضية أن النص إنما كان صادرًا على جهة التشريع لا على غير هذه الجهة، بعد وضوح أن الصدور من النوع الثاني لا يمكن أن يكون مستندًا ومدركًا في عملية استنباط الأحكام الإلهية أو عملية إجراء تلك الأحكام.

بناءً على ذلك، فإن البحث الحاضر يعنى بالبحث والتحقيق في مباني وأساليب فهم واكتشاف المصلحة المعيار والموضوع.

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٢١ إلى ١٤٠. «إمكان فهم المصالح والمفاسد مورد نظر الشارع» (بالفارسية)، فصلية **الفقه والحقوق**، العدد ٨، ربيع ١٣٨٥هـ.ش.، الصفحات ٣٩ إلى ٥٧.

(٢) راجع: الحاشية التكميلية رقم ١٠ آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



ولا إصرار عندنا على تسمية البحث باسم (مباني فهم...) بعد كون الهدف هو بيان المباني الأربعة المؤثرة في اكتشاف وتطبيق المصلحة في الاستنباط، مع الإذعان إلى أن هناك مباني أخرى يمكن طرحها في المقام قد تعرضنا لها في البحث السابق.

أولًا - من النص إلى المصلحة

لا ريب في أن الأصل والأساس عند كل مشرع حكيم هو مقاصده الكلية في أصل التشريع، وأهدافه الجزئية في التشريعات الجزئية، بدون أن يخرج أي اعتبار وتشريع عن إطار ذلك الأصل والأساس، الأصل الذي لا يستثنى منه الشارع الحكيم أيضًا.

بناءً على ذلك، فإن أية محاولة لفهم أو إدراك أو استنباط في الفقه، يجب أن تكون مترافقةً مع ملاحظة مقاصد الشارع الكلية وأهدافه الجزئية، وبعبارة أخرى: أن تكون في إطار مقاصد الشريعة وعلل الشرائع، والتي نعبر عنها بتعبير: «المصالح الشرعية»، وإلا، فمن الواضح أن إغفال ذلك وعدم أخذه بنظر الاعتبار، لن يكون معتمدًا معتدًّا به لدى الشارع، وسيكون عاريًا عن أية حجية شرعية.

ومن هنا، فإنه كلما خرجت عملية الاستنباط عن هذا الإطار، فإن نتاجها لن يكون إلا افتراءً عليه سبحانه وتعالى.

هذا ما لا كلام فيه عند الجميع، حتى أولئك الذين يكتفون بالنص في ما يمارسونه من عمليات استنباط، وإن كان من الممكن أحيانًا أن يمارس الفقيه عملية استنباط هي بنظر الغير خروج عن الإطار المزبور، إلا أنها ليست كذلك بنظره!

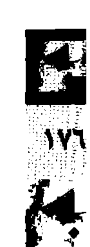
وما وقع البحث والكلام فيه إنما هو محوران:

الأول: لزوم العلم والقطع بمقاصد الشريعة وأهداف الشارع الجزئية (المصالح الشرعية) في الاستنباط أو عدم لزوم ذلك والاكتفاء بالظن والتخمين.

ففيما ذهب فقهاء الإمامية وجمع من فقهاء السنة بإصرار إلى الأول، قابلهم بعض آخر من علماء السنة في الإصرار على الثاني[1].

---

(١) راجع: الحاشية التكميلية رقم ١١ آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.



وهذا المحور خارج عن محل اهتمامنا فعلًا، وقد تعرضنا له بالتفصيل في المباحث السابقة، ومن هنا، فإننا سنكتفي بالكلام هنا في المحور الثاني القادم الذكر.

الثاني: عدم الاكتفاء في الحكم بتحقق مصاديق مفاهيم من قبيل: (المصلحة)، (العدالة)، (الفساد) و(الظلم)، إلا بملاحظة النصوص الدينية المعتبرة والضرورات الفقهية وعلى ضوئها، وعدم إمكان ذلك الحكم إلا عن هذا الطريق، أو عدم لزوم ملاحظة ذلك في هذا المجال.

ونحن وإن كنا قد أشرنا إلى ما له علاقة بما نحن فيه خلال الباب الأول من أبواب هذه الدراسة، إلا أننا – وبغية الوصول إلى موقف دقيق – لا بد لنا من وقفة تفصيلية في محل البحث.

والنظريتان المذكورتان في المحور الأخير تستحقان الجهد والتحقيق والبحث بعد وجود القائل بكل منهما، فسيرة الإمامية نوعًا وغيرهم على أن معيار الاستنباط يجب أن يكون النصوص الشرعية، والضرورات، والارتكازات الفقهية المسلّمة، وسيرة المتشرعة، وعلى أن مفاهيم من قبيل: العدل، والظلم، والمصلحة، والمفسدة، لا يصح أن تفسر ويحكم بتحققها إلا على ضوء العناصر السابقة وتحت إشرافها، بل حتى لو اخترنا أن هذه المفاهيم ليست مفاهيم شرعية فرجعنا إلى اللغة والعرف في تفسيرها، فإنه لا يصح في الحكم بتحقق مصاديقها إلا الرجوع إلى المدارك الشرعية.

فمن باب المثال: في الحكم بأن أمرًا ما هو الذي يجسّد المصلحة ويحقق العدالة في إرث المرأة وديتها الكاملة، يجب أن يكون المرجع في ذلك هو المدارك والأحكام الشرعية، فإن وجدنا أنها تحكم بالنصف في الموردَين السابقَين[1]، فيجب أن نعرف بأن ذلك هو ما يحقق المصلحة والعدالة ويجسدهما بحق المرأة. وبناءً على ذلك، فإنه يجب في تشخيص مصداق المصلحة والعدالة وأمثالهما العبور عن طريق النُصوص والمستندات الدينية المعتبرة، وعدم الحكم بدون ذلك أبدًا.

---

(١) سورة **النساء**: ١١، ١٢ و١٧٦. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٦، أبواب ميراث الأزواج، الباب ١، الصفحتان: ١٩٥ و١٩٦. الجزء ٢٩، أبواب ديات النفس، الباب ٥، الصفحتان: ٢٠٥ و٢٠٦.



وهذه الطائفة من العلماء، تعتقد بأنه حيث أن الشريعة الإسلامية بذاتها مجموعة مترابطة في ما بينها من ناحية، ومرتبطة بمجموعة الدين، والإنسان، والرؤية بالنسبة إلى العالم من ناحية أخرى، فإنه لا يمكن تفسير المفاهيم السابقة بدون ملاحظة تلك الأمور، فلو رجعنا إلى المثال السابق - مثلًا- فإنه يجب الالتفات إلى أن نظرة الإسلام إلى المرأة نظرة خاصة، يبرز فيها إلى حد كبير دور المرأة أُمًّا، وزوجةً، وسبب سكينة للعائلة، وهذه النظرة ستكون باعثًا على أن يكون حضور المرأة خارج بيتها للعمل أمرًا جانبيًّا، القضية التي تستدعي رفع المسؤولية الاقتصادية عن كاهلها، وهو ما يعني أن تكون نفقة الأولاد علاوةً على نفقتها من مسؤولية الزوج، وأن لا يجب عليها الاشتراك في ما يجب أن تدفعه العاقلة في بعض الحالات.

ومن جهة ثانية، فإن رفع المسؤولية الاقتصادية عن المرأة، سيكون سببًا أيضًا في أن يكون إرثها وديتها النصف بالقياس إلى الرجل الذي تقع على كاهله تلك المسؤولية بالنسبة إلى المرأة والأولاد[1].

هل من الممكن - بعد ملاحظة كل هذه العلاقات والارتباطات المنظمة - أن نقوم بتشخيص مصداق العدل والمصلحة بالنسبة إلى المرأة بدون أن يكون ذلك تحت ضوء تلك المجموعة المنظمة؟! لا شك في أن الجواب هو النفي.

وفي مقابل هذا الاعتقاد، يؤكد بعض آخر على خلاف تلك النظرية، ذاهبين إلى أن المفاهيم السابقة الذكر مفاهيم غير شرعية لا غموض فيها، فأية حاجة - والحال هذه - إلى الرجوع إلى النصوص الدينية والمسلّمات الفقهية المزبورة، وجعلها الحاكمة في مجال تفسير تلك المفاهيم والحكم بتحققها؟!

---

(١) ورد ما يقرب من المضمون السابق في روايات عن الإمام الصادق، والإمام الرضا، والإمام العسكري عليهم صلوات الله وسلامه، فقد جاء في رواية محمد بن علي بن النعمان الأحول (مؤمن الطاق) مثلًا:

«قال لي ابن أبي العوجاء: ما بال المرأة المسكينة الضّعيفة تأخذ سهمًا واحدًا ويأخذ الرجل سهمَين؟! قال: فذكر بعض أصحابنا ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: لأن المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا مَعقُلة، وإنّما ذلك على الرجل، فلذلك جعل للمرأة سهم وللرجل سهمان»، محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٩، الصفحة ٣١٩، الحديث ٣. الصفحة ٣١٨، الحديث ١ و٢.





ويذهب أصحاب هذه النظرية، إلى أن هذا الاعتقاد - الحكومة - هو ذات الاعتقاد الذي كان سائدًا لدى الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقلي الذاتي، والذين اتخذوا قول: «الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع» شعارًا لهم[1]. فلا تطبيق ولا تفسير لهذه المفاهيم مستقلاً عن الشارع!

وما نقلناه سابقًا عن محمد عبدة والقرضاوي في هذا المطلب يعكس انتخابًا لهذه النظرية - عدم الحكومة - فقد جعل محمد عبدة العدالة ضمن المفاهيم الواضحة شأنها شأن تطبيقاتها، بحيث يمكن نفيها اليوم على نحو اليقين والقطع في موارد تعدد الزوجات.

وأما القرضاوي، فقد ذهب إلى أن مقاصد الشريعة أمر ثابت مستقر واضح من حيث التفسير والتطبيق، وأما الأحكام الشرعية، فهي متغيرة تخدم تحقيق تلك المقاصد والأهداف.

ومن الطبيعي أن من يذهب إلى هذه النظرية لن يرضى - بأي شكل من الأشكال - بالإلزام بالعبور من خلال الأحكام والأدلة المبينة لها للوصول إلى المقاصد، بل - وعلى العكس من ذلك - يعتقد بأن الأهداف هي الأصل والثابت، والأحكام هي الأمر المتغير الذي يجب عليه أن يتغير للوصول إلى تلك الأهداف.

النظرية المختارة

ونحن - بعد ما قدمناه في الباب الأول من أبواب هذه الدراسة من المطالب ذات العلاقة - وإن كنا لسنا بصدد البحث في هذه المسألة، وخاصةً بعدما ذكرنا من أن الهدف من البحث الحاضر هو التعرض إلى واحد من مباني الكشف عن المصالح الشرعية، حيث نرى أن ذلك الهدف قد تحقق بعد ما أشرنا إليه من النظريتَين

---

(١) راجع: محمد بن حسين الأرموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٣. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء ١، الصفحة ١١٥. فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ١٢٣. علاء الدين القوشجي، **الشرح الجديد على التجريد**، مبحث الصفات الإلهية.



السابقتَين، إلا أنه من جهة التأثير العظيم للنظريتَين في عملية الاستنباط، وحضورهما الواسع النطاق في الكتابات والمناقشات في عصرنا الحاضر، وخروجهما عن الإطار العلمي للبحث، فإنه يلزم التعرض للبحث ولو باختصار وصولًا إلى النظرية المختارة في المقام.

ونفتتح البحث بكلام عن أمير الكلام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث يقول:

«الحقُّ أوسَعُ الأشياء في التواصُف، وأضيقها في التناصف»[1].

وما نلاحظه في هذا الحديث الشريف، هو أن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ قد اعتبر بيان (الحق) وتفسيره و(تواصفه) أمرًا عامًّا واسع النطاق، وأما إعمال هذا الحق وتحقيق مصاديقه وتطبيقها، فهو أمر محدود ضيق.

ولعل ما يتبادر إلى الذهن في اللحظة الأولى من الحديث الشريف، هو أن التحديد والتضييق السابق إنما هو لأجل حب النفس، وحب ما ليس لها أيضًا عند الناس، ولعل نظر الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في ما ذكره هو هذا أيضًا، إلا أنه لا دليل على الحصر في المقام، فلعل واحدًا من الوجوه في التضييق والتحديد هو عدم شفافية هذا المفهوم على مستوى التطبيق على المصاديق، بحيث لا بد - في الوصول إلى تلك المصاديق ومعرفتها - من طريق معتبر.

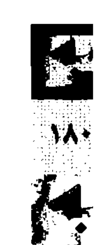
وبعيدًا عن هذه الحكمة البليغة نقول: هناك مجموعة من النقاط مما لا يمكن غض النظر عنه، هي كالتالي:

١- لا شك في أنه ليس للشارع المقدس اصطلاح خاصّ في تفسير مفاهيم من قبيل المفاهيم السابقة الذكر، ولم يثبت فيها حقيقة شرعية ولا متشرعية.

وبعض المفاهيم المزبورة تحكي حقائق لها مداليل لا تقبل التغيير والاصطلاح، فإن كانت حقيقة ما فسادًا، فإنه لا يمكن بالاعتبار وجعل الاصطلاح تسميتها مصلحةً. كما أن العكس صحيح أيضًا، فلو كانت حقيقة ما مصلحةً، فإنه لا يمكن تسميتها فسادًا عبر مجرد الجعل والاعتبار.

---

(١) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة ٢٠٧، الصفحة ٦٨١.



نعم، بالنسبة إلى بعض المفاهيم الأخرى، كالحق، والعدل، والظلم، يمكن للمقنن أن يغير من مصاديقها بالجعل والاعتبار، بحيث يعتبر أمرًا لم يكن حقًّا كذلك، وبالعكس.

وعليه، فإن للشارع المقدس - وهو الذي جعل الحقوق والتكاليف واعتبرها، وبناءً على بعض المصالح طبعًا - أن يعين مصاديق الحق، وعدم الحق، والعدل، والظلم.

ومن اللطيف أن نعلم، بأنه مع أن مفاهيم من قبيل: العدل والظلم تعتبر موضوعًا لحكم العقل بالحسن والقبح، ومع أن العقل لا يأخذ موضوعات قضاياه من أي أحد حتى العرف واللغة، الأمر الذي يفسر عدم صحة الرجوع إلى اللغة والعرف في تفسير القضايا العقلية، ووجوب الرجوع إليه في ذلك لا غير، إلا أن حكم العقل في الموارد التي يكون فيها الوضع والرفع بيد المشرع، معلّق على عدم التدخل الخاص من جهة ذلك المقنن.

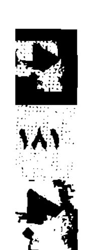
ففي الواقع، إن واحدًا من المحاور التي يأخذها العقل بنظر الاعتبار في حكمه بتحقق الحق وغير الحق، وبالحسن والقبح، وبالعدل والظلم، هو تدخل وحكم المقنن، الذي يعتبره العقل ممن يحمل صلاحية الجعل والاعتبار[1].

٢- إن كلًّا من الطائفتَين السابقتَين، تعتقد بأن الشريعة الإسلامية شريعة عالمية جامعة خالدة ثبتت عن طريق الآيات القرآنية والنصوص الروائية المعتبرة. ومن هنا، فإنه يجب عدم التعامل مع هكذا نصوص تعاملنا مع نص صادر في مورد خاص لفرد خاص وفي زمان خاص.

بناءً على ذلك، فإذا صادفنا في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ (سورة **النساء**: ١١)، أو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ (سورة **البقرة**: ١٧٨)، أو لاحظنا في نص

---

(١) القضايا العقلية نوعان: ١- المنجّز الذي لا يقبل التغيير. ٢- المشروط والتابع للاعتبارات، وفي هذا النوع يلاحظ العقل للوصول إلى حكمه النهائي الاعتبارات المجعولة من قبل من له صلاحية الجعل والاعتبار. راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ٨٥ إلى ٨٧، ومن ٢١٥ إلى ٢١٧.



خاص قوله عليه السلام: «دية المرأة نصفُ دية الرجل»[1]، فإنه يجب أن يكون انطباعنا الأول عن هكذا نصوص، هو أن كل واحد منها، إنما هو في مقام بيان حكم لا يختص بزمان أو مكان خاصَّين، وإلا، كان خلف ما اعتبرناه مفروض الكلام.

نعم، هناك جملة من أصحاب النظرية الثانية، ممن لا يأبى اعتبار الشريعة الإسلامية شريعةً غير جامعة ولا عالمية ولا خالدة، أو يذهب إلى أن النصوص الموجودة نصوص مختصة ببرهة تاريخية خاصة، ولقضايا ووقائع عرفية راجعة إلى زمان صدور تلك النصوص[2]، إلا أن هذه المجموعة لا تعتبر من أهل النظر والاستنباط، أو ممن يدعي هكذا منزلةً، فهم خارجون عن محل الكلام؛ فإنه على الأقل في من ادعى هكذا منزلةً من جهة، كما أننا تكلمنا حول هكذا قضية في ما سبق من جهة ثانية، فلا وجه للإعادة والإطالة[3].

٣- أن من جملة مسؤوليات الفقيه التي لا تقبل الشك والكلام، هي أخذ مجموعة الشريعة، والمستندات، والمقاصد، والارتكازات والمسلمات الفقهية بنظر الاعتبار حين مزاولته لعملية الاستنباط واستخراج الأحكام.

وكما يلزم أخذ المستندات والنصوص المتكفلة لبيان الأحكام بنظر الاعتبار في تلك العملية، فإنه يلزم في الوقت نفسه أخذ مقاصد الشريعة الكلية وعلل الشرايع بنظر الاعتبار أيضًا وبالعكس؛ فلا يغفل حين أخذ الأخيرة بنظر الاعتبار عن تلك النصوص غير المحدودة بالزمان والمكان.

٤- إن الأسس التي مضى بيانها، كما تجري في عملية استنباط الأحكام الإلهية والكشف عنها، فإنها تجري في عملية إجراء تلك الأحكام أيضًا؛ بل حتى من ذهب من الفقهاء إلى النظرية الأولى، والاستصلاح والعمل بقانون الأهم والمهم، ذهب إلى أن عملية تشخيص المصلحة وتمييزها عن المفسدة، وتمييز الأصلح عن الصالح، هي من

---

(١) محمد بن الحسن العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، أبواب ديات النفس، الباب ٥، الصفحة ٢٠٥، الحديث١.

(٢) راجع: محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، الصفحة ٧٤. عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الصفحة ١٠٥. و....

(٣) راجع: الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني، المطلب الأول.



صلاحيات - بل وظائف - المسؤول عن عملية إجراء الأحكام الإلهية، بلا أي تعرض لمسألة عدم قدرته على تشخيص ملاكات الأحكام الذي يتم زمان تزاحم الملاكات، مارّين على شعار اللزوم المطلق للعبور «من النصّ إلى المصلحة» مرور الكرام.

٥- إن الأسس والأصول السابقة، توضح أنه ليس للفقيه خلال ممارسته لعملية الاستنباط أن يغفل عن النصوص والأحكام والضرورات الفقهية، ولا أن يغفل المقاصد الكلية والجزئية للشريعة، أو أن يحط من أهميتها، بل لا يثبت له صلاحية الاستنباط إلا بملاحظة هذه الأمور.

ومن الطبيعي، أنه في هذه الصورة، إذا قطع بمقاصد الشريعة، أو بالمصلحة المعيار والموضوع، فإنه يجب أن يصدر الفتوى طبقًا لذلك، مفسرًا النصوص الشرعية على ضوء تلك المقاصد والمصالح، وكما قلنا سابقًا، فإن التوجه إلى المقاصد والعلل يساهم في تكوين ظهور الدليل أو عدم تكونه وعدم انعقاده من الأساس.

ولا شك في أنه في ظل التوجه إلى مجموعة الشريعة والمستندات والمقاصد والعلل، فإن ما يتوهم من التعارض والتنافي بين النقل والنقل[1]، أو بين النقل والمقاصد، أو بين النقل والعقل، يكون قابلًا للحل والرفع.

وبهذا، يعلم أن الرأي المختار في المقام لن يكون أيًّا من النظريتَين المطروحتَين السابقتَين، بل لا مفر من الجمع بينهما.

والذي نراه، هو: أن النظرية الأولى لا يمكنها أن تكون جوابًا ناجعًا في كثير من الموارد والحالات، كيف يمكن أن نجعل من مفاهيم من قبيل: العدالة، والمصلحة، والظلم، والفساد عند الشارع أحجيةً لا يمكن للفقيه الوصول إلى مصاديقها إلا تحت ضوء التفسير الشرعي؟! لو صح ذلك، فكيف نفسر عدم عين أو أثر لذلك في حالة تزاحم الأحكام؟! ومن أين تأتي للفقيه القدرة على إدراك كنه المصالح والمفاسد، بل والقدرة على تشخيص درجة أهميتها؟

---

(١) إنكار التعارض بين النقل والنقل ليس بمعنى إنكار التعارض الواقعي والمستقرّ بين النصوص المعتبرة، المسلم - بحق - في الروايات والأصول. بل المقصود التعارض البدوي (توهّم التعارض) القابل للدفع بملاحظة مجموع النصوص والأحكام.



وأما النظرية الثانية، فهي أيضًا تعاني من الإبهام والإجمال، واللافت للنظر، هو أننا كلما تأملنا في كلمات من اختار هذه النظرية إلى هذه اللحظة، فإننا لا نصل إلى رؤية واضحة تقدم من قبل هؤلاء إلى الآخرين.

فلنتأمل النص التالي، الذي يعبر عن آخر ما طرح في مجال هذه النظرية:

«إن الإسلام المعاصر، في الوقت الذي يتمسك فيه برسالة الوحي الإلهية الخالدة، فإنه يقبل بفكرة حقوق الإنسان بدليل عقلائيتها وأخلاقيتها وعدالتها ورجحانها بالنسبة إلى الأفكار الأخرى. ويعتبر الأحكام الدينية المعارضة لها أحكامًا وإن كانت عقلائيةً راجحةً بالنسبة إلى سائر الحلول الأخرى في عصر النزول، إلا أنها اليوم، وبسبب فقدانها لهذه الضوابط (العقلائية، الأخلاقية، والرجحان بالنسبة إلى الأفكار المنافسة الأخرى) لا تعتبر تكاليف فعليةً، بل هي من جملة الأحكام المنسوخة (بصورة دائمة أو مؤقتة).

والضوابط المذكورة لا تختص بضوابط عصر النزول، بل هناك أحكام شرعية غير عبادية في كل عصر يجب أن تتوافر فيها تلك الضوابط الأربعة السابقة. والمخالفة اليقينية لحكم من الأحكام للسيرة العقلائية في عصرنا، أو مناقضته للأصول الأخلاقية في هذا العصر، أو منافاته لضوابط العدالة، أو مرجوحيته في قبال الحلول الأخرى المطروحة اليوم، كل ذلك يكشف عن كون ذلك الحكم مؤقتًا غير دائم، وبمعنى آخر: يكشف عن منسوخية هكذا حكم في حالة التعارض. أي: إن هكذا أحكام كانت أحكامًا مؤقتةً متناسبةً مع مقتضيات عصر النزول، ولم تكن تشريعات دائمية ثابتة للشارع.

والاجتهاد الواقعي هو تمييز الأحكام المطابقة لمقتضى زمان ومكان وظروف عصر نزول التشريع عن غيرها من الأحكام الشرعية الثابتة والدائمية. ومعضلة عدم التلاؤم بين حقوق الإنسان والإسلام، لا يمكن حلها إلا بالاجتهاد في المباني والأصول، وفي مباني المعرفة، والدين، والإنسان، والعالم».

التأمل في الكلام السابق، يضع أيدينا على نقاط الضعف التي يعاني منها، ومن ضمنها:

أولًا: اعتماده لنظرية حصر التشريع بجانب العبادات، وإن كان من تشريع في غير هذا المجال فإنه ليس من جهة التشريع الإلهي، بل من أجل (العقلائية والعدالة والأرجحية بالنسبة إلى الحلول المنافسة الأخرى)، وإن كان من حكم مقبول اليوم في



غير مجال العبادات، فليس ذلك من جهة كونه تشريعًا إلهيًّا، بل من جهة الضوابط التي ذكرت في الكلام السابق. وهو الأمر الذي تعرضنا له في المباحث السابقة.

ثانيًا: النقض بالعبادات؛ فهل تعتبر الأحكام العبادية للإسلام «عقلائيةً، أخلاقيةً، وعادلةً»؟ ما هو الوجه في اعتماد هذه الملاكات الثلاثة في العبادات؟ هل تجعل الصلاة والصيام والحج - بكيفياتها الخاصة المعروفة - المسلمين عقلاء بأعين غيرهم من العقلاء؟! ما هو الفرق بين الأحكام العبادية والنصوص المبينة لها - والتي لا تدخل تحت طائلة الضوابط التي اختارها هذا القائل - وبين الأحكام والنصوص المبينة لغير العبادات، والتي يلزم تحقق تلك الضوابط فيها؟!

ثالثًا: الرجوع إلى تاريخ تدوين حقوق الإنسان، والخلفية الفكرية له، تثبت أن مواد الحقوق الموجودة فعلًا، إنما ظهرت على أساس رؤية عالمية وإنسانية خاصة تختلف عن تلك الموجودة عند الإسلام، فكيف يمكن - والحال هذه - أن تكون مناسبةً للإنسان بنظر الإسلام مع الحفاظ على ما اعترف به المتكلم من تمسك الإسلام «برسالة الوحي الإلهية الخالدة»؟!

ثانيًا - الالتفات إلى حيثية صدور النصّ

واحد من مباني الكشف عن المصلحة المعيار هو فهم حيثية بيان تلك المصلحة من قبل الشارع ومبيني الشريعة المعصومين.

وتوضيح ذلك: ليس للشارع المقدس، والنبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ومبيني الشريعة المعصومين حيثية وصفة واحدة، وما بُيِّن من قبلهم، أو قامت عليه سيرتهم العملية، فقد صدر عنهم من حيثيات وجهات مختلفة، ومن هنا، فإنه لا يمكن اعتبار مطلق ما صدر عنهم (شريعةً)، واعتبار جميع النصوص المبينة لكلامهم أو عملهم نصوصًا مبينةً للشريعة.

بناءً على هذا، يجب على المتكفل بعملية الاستنباط حين مواجهته لنص مبين لمفاد أو مصلحة من قبل الشارع أو المعصوم والحجة، أن يجتهد في اكتشاف حيثية صدور ذلك الدليل، ليصل إلى الموقف منه من حيث قبوله أو رده مستندًا في عملية الاستنباط.



والذي نعتقده شخصيًا في هذا المجال، هو أن واحدًا من أهم المباحث لا في بحث العلاقة بين الفقه والمصلحة فقط بل بالنسبة إلى كل نظام الاستنباط هو هذا المبحث، وأما أن يقال بصورة مجملة خاطفة: «الأصل في النصوص الدينية هو بيان التشريع أو الشريعة فيحتاج خلافه إلى دليل وقرينة»، فإنه لا يحل من المشكلة شيئًا أبدًا، وأقل ما يبقى من الإشكال هو أنه ما نوع ذلك الدليل وتلك القرينة المطلوبة؟ وما هو الضابط في ذلك؟ و... .

ولا مجال هنا طبعًا لبسط الكلام في هذا الإطار، وهو ما يحتاج إلى بحث خاص مستقل، ولكن، نقول على نحو الإشارة: إن ما يظهر عن الشارع، أو النبي الأكرم، أو المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، عن طريق الكلام، أو الفعل، وتحكي عنه الآيات القرآنية، أو الروايات الشريفة، إنما صدر عن الحيثيات التالي ذكرها[1].

شؤون الشارع ومبيني الشريعة المعصومين

١- النبوة وإبلاغ الوحي:

وهذا الشأن - وهو مما يختص به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - منشأ صدور الكثير من كلماته وأعماله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ويعتبر ما يحكي تلك الكلمات والأعمال، من جملة المستندات والمدارك التي يستفاد منها في عملية الاستنباط والوصول إلى الحكم الإلهي.

٢- التشريع:

وهذه الحيثية من الحيثيات الذاتية له تعالى، كما أنه جعلها للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أيضًا. وفي ثبوتها للأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بحث ومناقشة[2].

---

(١) الشؤون التي سيأتي ذكرها هي شؤون لمجموع الشارع والنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وإلا، فمن الواضح عدم تحقق بعضها للجميع.

(٢) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، كتاب الحجة، الجزء ٢، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلى الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في أمر الدين، الصفحات ٢ إلى ٩. الشيخ محمد حسين =



ومن الواضح، أن النصوص المبينة للأقوال والأعمال الصادرة من هذه الحيثية هي من جملة المدارك المعتبرة في عملية الاستنباط أيضًا، وعلى هذا الأساس، نرى أن الفقهاء كما يذكرون «فرض اللّه» ويعتبرون إطاعته واجبةً، فإنهم يذكرون «فرض النبي صلى اللّه عليه وآله» ويوجبون إطاعته، كما أن لفظ «الشارع» كما يطلقونه عليه تعالى، فإنهم يطلقونه عليه صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ.

٣- الولاية والحكومة:

وأما هذه الحيثية، فهي من شؤونه صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُالسَّلَامُ التي أفاضها اللّه تعالى عليهم.

وعلى أساس هذه الحيثية، فوض سبحانه وتعالى مسؤولية وحق الحاكمية والأولوية على التصرف في شؤون الناس – على أساس مصالحهم – لهم عَلَيْهِمُالسَّلَامُ[1].

وثبوت هذه الحيثية لهم عَلَيْهِمُالسَّلَامُ كان منشأً لصدور الكثير من التعليمات التي بينت عن طريق بعض ما ورد عنهم من الأحاديث والروايات الدينية المعتبرة.

وهذه التعليمات (أوامر ونواه) تكون جزئيةً وخطابًا لشخص خاص أو مجموعة خاصة أحيانًا، وعامةً ناظرةً لجميع المكلفين أحيانًا أخرى. والقدر المشترك بين الجميع، هو أن تلك التعليمات لن تكون مبينةً لحكم إلهي ثابت، وإلا لصدرت عن الحيثيتَين الأوليتَين.

فالحكم الصادر عن هذه الحيثية هو حكم (حكومي) قائم على أساس مصالح مؤقتة. نعم، يتفق أحيانًا أن المعصوم عَلَيْهِالسَّلَامُ وخلال إصداره للحكم الحكومي، يشير إلى حكم إلهي عام أيضًا. كما في النص المبين لقضية سمرة بن جندب[2]

= الأصفهاني، **حاشية كتاب المكاسب**، الجزء ١ (البيع)، الصفحة ٢١٢. لطف اللّه الصافي الكلبايكاني، **الولاية التكوينية والولاية التشريعية** (بالفارسية)، الصفحة ٧٩. و....

(١) راجع: محمد كاظم الآخوند الخراساني، **حاشية كتاب المكاسب**، الصفحات ٩٣ إلى ٩٥. الشيخ محمد حسين الأصفهاني، **حاشية كتاب المكاسب**، الجزء ١ (البيع)، الصفحتان: ٢١٢ و٢١٣.

(٢) نص الرواية كالتالي: «عن زرارة، عن أبي جعفر عَلَيْهِالسَّلَامُ قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمرّ به إلى نخلته ولايستأذن، =



وغيره[١]، وقد صدر ذلك عنه صلى الله عليه وآله[٢]، إلا أن هذه المسألة لا تغير من ماهية الحكم الحكومي شيئًا، شأن ذلك شأن ما يتفق أحيانًا من التعرض إلى فلسفة الحكم الحكومي إلى جانب ذكر ذلك الحكم. فهذه الفلسفة - اعتمادًا على ظهور اللفظ - تكون علة ومناط الحكم أحيانًا، كما أنها لا تتعدى الحكمة من ذلك أحيانًا أخرى.

فمن باب المثال: ورد في رواية عمار التي تعرضنا لها سابقًا قوله عليه السلام: «لأنّكما تكثران الدخول علي، وأخاف أن تُؤخذا فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر!»[٣]. وهو ظاهر عرفًا في بيان علة الحكم الحكومي بتحريم الزواج المؤقت. وعلى هذا الأساس يمكن - استنادًا إلى هذا النص المعتبر - اعتبار أن مفسدة (التعيير) مفسدة معيار ومناط، فيحكم بحرمة كل حالة من الحالات التي تنطبق فيها. وهو ما لا شك في ذهاب فقهاء الإمامية إليه في مثل الحالة التي ذكرها الإمام عليه السلام في كلامه.

وفي مقابل ذلك، نرى أن الإمام عليه السلام في رواية علي بن يقطين ينهى عن الزواج المؤقت بملاك: «قد أغناك اللّه عنها»[٤]، وهو ما لا يظهر منه ما سبق، بل - على العكس من ذلك - يعتبر قوله عليه السلام ذلك، تأكيدًا محضًا على الحكم، وبيانًا لتصويره بالصورة الطبيعية، وإلا، فمن الواضح أن الحكمة من نهي علي بن يقطين من قبله عليه السلام بعيدًا عن غناه عن الزواج المؤقت هي أمور من قبيل: موقعه الحساس

= فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى، جاء الأنصاري إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، وخبّره بقول الأنصاري وماشكا، وقال: إن أردت الدّخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبي، ساومه حتّى بلغ له من الثمن ما شاء اللّه، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله للأنصاري: إذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان: ٢٩٢ و٢٩٣، الحديث ٢.

(١) راجع: المصدر السابق، الصفحتان: ٢٩٣ و٢٩٤، الحديث ٦. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب الشفعة، الباب ٥، الصفحة ٣١٩، الحديث ١.

(٢) ويتضح بهذا ما يرد على بعض الآراء في ما يرجع إلى نفي الضرر والضرار. راجع: السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **الرسائل**، الجزء ١، الصفحات ٥٤ إلى ٥٦.

(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٤، أبواب المتعة، الباب ٥، الصفحة ٤٥٠، الحديث ٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٤٤٩، الحديث ١. الصفحتان: ٤٤٩ و٤٥٠، الحديث ٢، ٣ و ٤.



في الدولة، وعلاقته بالإمام - الذي كان يمكن أن يفضح في أي وقت - قدرة هارون الرشيد وبطشه، و... والتي لم يشر لأي واحد منها في الرواية.

البيان السابق، يوضح أن النصوص المبينة للتعليمات الحكومية لا صلاحية فيها للمشاركة في عملية الاستنباط، وفي الكشف عن المصلحة أو المفسدة المعيار، إلا أن يشار إلى جانب تلك التعليمات إلى القانون الإلهي أو علته.

ومن جملة العمليات الدقيقة في الاستنباط هي عملية تمييز النصوص المبينة للأحكام الإلهية الصادرة عن الحيثيَتين الأوليَتين عما كان من تلك النصوص مبينًا للأحكام الحكومية الصادرة عن الحيثية الثالثة. كما هو شأن التفكيك بين ما كان من النصوص المبينة للأحكام الحكومية قابلًا للاستفادة منه في عملية الاستنباط مع أنه حكم حكومي عمّا لم يكن له تلك الصلاحية.

٤- القضاء:

عند مراجعتنا للنصوص المعتبرة، تصادفنا الكثير من المسائل التي قضى فيها المعصومون عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[١]. وقد أشير في هذه المسائل إلى القواعد أو المصالح والمفاسد المعيار التي يمكن للفقيه الاستفادة منها في عملية الاستنباط.

فمن باب المثال: ورد عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «قضى رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرّفت الأرف، وحدّت الحدود، فلا شفعة»[٢]، ونلاحظ هنا، أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قد أشار إلى قانون «لا ضرر ولا ضرار»، وإلى ضابطة «عدم الشفعة مع تفكيك الأراضي والمساكن»، وهو ما يمكن الاستفادة منه من حيث كونه نصًّا مبينًا للشريعة حيثما انطبق القانون وتحققت الضابطة.

وأما في ما يرتبط بإمكان الرجوع إلى قضاء المعصوم وخاصة أمير المؤمنين

---

(١) أفرد المرحوم الشيخ الحر العاملي في كتاب **وسائل الشيعة** في بحث الحدود أبوابًا تحت عنوان: «أبواب مقدمات الحدود وأحكامه العامة». وكان نصيب الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ من مجموع روايات هذا الباب البالغة ١١٣ روايةً، ٣٩ روايةً. راجع: **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، الصفحات ٣٠٧ إلى ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق الجزء ١٧، أبواب الشفعة، الباب ٥، الصفحة ٣١٩، الحديث ١.



عَلَيْهِ السَّلَامُ بصورة عامة وبعيدًا عن ذكر القاعدة أو المصلحة والمفسدة المعيار كمعيار للاستنباط، فهناك اختلاف في المسألة والطريقة اللازم اتباعها في هذا المجال، والظاهر أن هناك فرقًا بين تلك المسائل التي قضي فيها، ويجب أن نأخذ الطريق الوسط بين السلب المطلق والإثبات المطلق، كما يجب مراعاة جانب الاحتياط في المسألة، وإن كان الأصل هو موافقة ما جاء في الرواية بعنوان القضاء والحكومة مع القواعد العامة[1].

٥- بيان الأهداف العامة للرسالة، ومقاصد الشريعة، وعلل الشرائع:

التتبع في النصوص الدينية قرآنًا وروايات، يعكس اختصاصًا لبعض هذه النصوص ببيان الأهداف العامة لإرسال الرسل وإنزال الكتب، وبيان مقاصد الشارع الكلية في التشريع، وعلل وحكم الشريعة في الموارد الجزئية أيضًا[2].

وكما أشرنا أول هذه الدراسة، فإن جميع تلك الأمور يرجع في الحقيقة إلى مصالح العباد، كما أشرنا إلى أن النصوص المبينة لهذه المحاور الثلاثة هي في الواقع نصوص تبين المصالح محل اهتمام الشارع.

إلا أن تلك النصوص ليست كالنصوص المبينة للأحكام والمبينة للمصلحة المعيار لكي يمكن الاستفادة منها في عملية الاستنباط، وإن كان لا يمكن إغماض دورها الفاعل في تفسير تلك النصوص، وتوسيع أو تضييق مفادها، وتثبيت تلك النصوص أو ردها من الأساس[3].

من الطبيعي أن النصوص المبينة لعلل الشرائع في صورة ظهورها في بيان كبرى كلية وقانون عام فإنه يمكن الرجوع إليها كمستند من مستندات الاستنباط حتى في غير مورد النص، من قبيل: ما ورد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنّ اللّه عزوجل لم يحرّم

---

(١) راجع للمؤلف: «الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ والفقه»، **موسوعة الإمام علي** عَلَيْهِ السَّلَامُ (بالفارسية)، الجزء ٥ (الحقوق)، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.

(٢) مثالاً: السور الكريمة التالية: **البقرة**: ١٢٩، ١٥١، ١٨٣ و٢١٣. **آل عمران**: ١٦٤. **المائدة**: ٩٧. **الأعراف**: ١٥٧. **الأنفال**: ٢٤. **التوبة**: ١٠٣. **العنكبوت**: ٤٥. **الحديد**: ٩ و٢٥. **الجمعة**: ٢.

(٣) راجع: بحث مقاصد الشريعة في الباب الثاني من هذه الدراسة.



الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»[١]. ومن قبيل: ما أشرنا إليه سابقًا من قوله عليه السلام في مورد لزوم أداء الدية من مال القاتل، أو أقاربه، أو مال الإمام بالترتيب في حالة فرار القاتل: «فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»[٢]، إشارةً إلى علة التشريع، و(المصلحة المعيار) التي يمكنها أن تكون موضوع الحكم.

ومن الواضح، أن النصَّين السابقَين من جهة بيان فلسفة كل من الحكمَين الواردَين فيهما (تحريم الخمر، ولزوم دفع الدية في حالة فرار القاتل)، فإنه يمكن الاستفادة منها حتى في غير موردهما.

٦- الحياة الشخصية:

للنبي الأكرم والأئمة المعصومين عليهم السلام مثل غيرهم من الناس حياة وشؤون شخصية كانت منشأً لصدور بعض الأعمال والأقوال. يقول القرآن الكريم في هذا المجال:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾ (سورة **الفرقان**: ٢٠).

ولما كان المسلمون مهتمين بضبط كل شاردة وواردة من حركات وسكنات المعصومين عليهم السلام وخاصةً النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقد ورد الكثير من النصوص في هذا المجال. ومن الطبيعي المتفق عليه، أنه لا يمكن الوصول إلى المصلحة المعيار والأحكام الإلهية عن طريق هذه النصوص.

والمشكلة التي نواجهها حينئذ، هي تشخيص وتمييز ما صدر من هذه الحيثية دون غيرها، وخاصةً الحيثيتَين الأولى والثانية. وما زاد الطين بلةً، النعرات المذهبية والعاطفية التي أثرت على الحكم في هذا المجال كثيرًا.

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٥، أبواب الأشربة المحرمة، الباب ١٩، الصفحة ٣٤٢، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٢٩، أبواب العاقلة، الباب ٤، الصفحة ٣٩٥، الحديث ١.



فمن باب المثال: يذهب أحد مشاهير كتاب أهل السنة[١] إلى أن ما وقع من طلب النبي صلى الله عليه وآله الدواة والقلم آخر أيامه[٢] إنما كان ناشئًا من حيثية غير تشريعية وولائية، بدليل عدم إصراره صلى الله عليه وآله على تنفيذ ذلك الأمر[٣]! ثم يرجح عدم الإشارة أصلًا إلى ما جرى في تلك الحادثة! الحادثة التي تكشف عن أنه مهما كتب ما كتب، فإن هناك من يقدم مشيئتهُ على مشيئة اللّه تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، وينفذها رغم كل شيء[٤] ومهما كان الثمن، وهو ما يفسر عدم إصراره صلى الله عليه وآله على طلبه الذي لم يكن إلا من جهة إتمام الحجة ليس إلا.

٧- بيان أساليب إجراء الأحكام الإلهية وطرقه:

عندما نراجع الكتب المبينة للنصوص الدينية، تطالعنا أحيانًا روايات عن المعصومين عليهم السلام لا تحمل عنوان الأحكام الإلهية، وإنما يمكن اعتبارها بيانًا وتوضيحًا للأسلوب الإجرائي المناسب للوصول إلى الواقع والحكم الإلهي.

وهذه النصوص - في الواقع - لم تصدر من حيثية بيان التشريع أو الشريعة، بل هي نوع من الإرشاد إلى الواقع والحكم الإلهي، الأمر الذي يعني: عدم إمكان اعتبار مفاد هذه النصوص أحكامًا إلهية، وهو ما يعني بدوره عدم صحة الإصرار على ذلك الأسلوب، أو الاستفادة منها في عملية الاستنباط كحكم إلهي.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحة ١٥٤.

(٢) ينقل محمد بن اسماعيل البخاري الواقعة المزبورة كالتالي: «حدّثنا إبراهيم بن موسى، حدّثنا هِشامٌ عن مَعْمَرٍ، وحَدَّثني عبدُ اللّه بن محمّد، حَدَّثنا عبدُ الرّزاق، أخبَرَنا معْمَرٌ، عن الزُهري، عن عُبَيد اللّه بن عبد اللّه، عن ابن عباس رضي اللّه عنهما، قال: لمّا حُضِرَ رسولُ اللّه صلى اللّه عليه وآله وفي البَيتِ رجالٌ فيهم عمر بن الخطّاب، قال النبي صلى اللّه عليه وآله: هلمّ أكتُبْ لَكمْ كتابًا لا تَضِلُّوا بَعْدَه، فقال عمر: إنّ النّبي صلى اللّه عليه وآله قد غلب عليه الوَجَعُ، وعندكم القرآن، حسبُنا كتابُ اللّه. فاختلف أهل البيت، فاختصموا، منهُم من يقولُ: قَرِّبوا يكتُبْ لَكمُ النبي صلى اللّه عليه وآله. قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله: قُومُوا. قال عبيد اللّه: فكان ابن عباس يقُولُ: إنَّ الرّزية كلَّ الرّزيةِ ما حال بين رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وبين أن يكتبَ لهم ذلك الكتابَ من اختلافهم ولَغطهم»، **صحيح البخاري**، الجزء ٧، باب قول المريض، الصفحتان: ١٥٥ و١٥٦.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحة ١٥٤.

(٤) ونص الحديث شاهد على هذا المدعى.



ومن هذا الباب ما ورد عن الصادق عليه‌السلام، «في رجل وجي في أذنه، فادعى أن إحدى أذنَيه نقص من سمعها شيء، قال: تسد التي ضربت سدًّا شديدًا، ويفتح الصحيحة، فيضرب له بالجرس، ويقال له: اسمع، فإذا خفي عليه الصوت علم مكانه، ثم يضرب به من خلفه، ويقال له: اسمع، فاذا خفي عليه الصوت علم مكانه، ثم يقاس ما بينهما، فإن كان سواءً علم أنه قد صدق، ثم يؤخذ به عن يمينه فيضرب به حتى يخفى عليه الصوت، ثم يعلم مكانه، ثم يؤخذ به عن يساره فيضرب به حتى يخفى عليه الصوت، ثم يعلم مكانه، ثم يقاس [ما بينهما]، فإن كان سواءً، علم أنه قد صدق. قال: ثم تفتح أذنه المعتلة وتسد الأخرى سدًّا جيدًا، ثم يضرب بالجرس من قدامه، ثم يعلم حيث يخفى عليه الصوت. يصنع به كما صنع أول مرة بأذنه الصحيحة، ثم يقاس فضل ما بين الصحيحة والمعتلة بحساب ذلك»[١].

ويعتبر هذا الوضع هو الوضع الحاكم في الكتب الفقهية أيضًا، فمن باب المثال: يذهب عموم الإمامية وغيرهم في تعيين أرش الجناية على الحر إلى ما سبق ذكره من اعتباره عبدًا [٢]، في حين أن ما ورد في النص المعتبر هو الرجوع إلى الخبير في هذا المجال[٣]. الأمر الذي أدى ببعض الفقهاء إلى رفض الطريقة السابقة والإصرار على ما ورد به النص[٤]، ذلك وفقهاء الإمامية القائلين بالطريقة الأولى لم يكونوا غافلين عن النص المشار إليه، كما أنهم لم يدعوا ضعفه سندًا أيضًا، إلا أنهم لم يروا تزاحمًا بين الطريقتَين[٥]، كما أنهم رأوا أن الحكم الإلهي بالرجوع إلى الخبير في

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، أبواب ديات المنافع، الباب٣، الصفحة ٣٦٢، الحديث ٢.

(٢) راجع: السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان: ٢٧٤ و٢٧٧. محمد بن منصور الحلي، **السرائر**، الجزء ٣، الصفحة ٣٧٧. السيد محمد جواد العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحتان: ٣٧٨ و٣٧٩. محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، الصفحة ٧٦٤. محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ١٨٦. عبد الرحمن الجزيري، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٣٥٣. وهبة الزحيلي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٣٥٠. و. . . .

(٣) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، أبواب ديات الشجاج والجراح، الباب ٩، الصفحة ٣٨٩، الحديث ١.

(٤) السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحتان: ٢٦٦ و٢٦٧.

(٥) ولذا ذكرت الطريقتان في كلمات الكثير منهم، راجع: جعفر بن الحسن الحلي (المحقق الحلي)، =



مجتمع يوجد فيه العبد والأمة يتمثل في الطريقة الأولى.

ولا يخفى أن النصوص المبينة للأساليب والطرق الإجرائية مع أنها مع اجتماع الشرائط والظروف المناسبة توصلنا إلى الأسلوب المناسب إلا أنها مما لا يدل على الحكم الإلهي أو المصلحة والمفسدة المعيار.

٨- تفسير الشريعة بالمعنى الأعم[١]:

حيثية أخرى من الحيثيات التي يتمتع بها المعصومون عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والتي تعتبر منشأً لصدور الكثير من الأفعال والأقوال عنهم، هي حيثية تفسير القرآن وبيان المعارف الدينية الملقاة عن طريق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

والمستندات التي تبين هذه الأقوال، والتي يكثر وجودها في الكتب المعتبرة لعلماء الدين[٢]، يمكن الاستناد إليها في عملية الاجتهاد واستخراج الحكم، كما أن من الطبيعي أن المصالح التي يتم بيانها عن طريق هذه النصوص لو كانت تامةً من حيث الضوابط التي ذكرناها سابقًا في هذا المطلب، فإنها تعتبر مدارك تامة للاستنباط.

٩- بيان الواقعيات، الآثار الوضعية للأعمال، الأفعال وردود الأفعال، وحيثية الإنذار والتبشير:

عند مراجعتنا للنصوص، تصادفنا أحيانًا نصوص تبين الواقعيات (الأعمال وآثارها) بدون أن يكون لمفادها دلالة على حكم خاص أو مصلحة أو مفسدة تكون مناطًا ومعيارًا لحكم شرعي. وبتعبير آخر: نصوص تبين ذلك النوع من كلامه تعالى أو كلام النبي والمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ غير الصادر عن حيثية التشريع أو الحكومة وأمثالهما، بل

= **شرائع الإسلام**، الجزء ٤، الصفحتان: ٢٥٣ و٢٨١. حسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي)، **قواعد الأحكام**، نقلًا عن علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، الجزء ٢٥، الصفحتان: ٦٠٠ و٦١٣. زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، **مسالك الإفهام**، الجزء ١٥، الصفحتان: ٤٤٣ و٤٦٦.

(١) سبقت الإشارة إلى المعنى العام والخاص للشريعة فراجع.

(٢) ومن جملة هذه النصوص التفاسير الروائية من قبيل: **البرهان في تفسير القرآن الكريم**، **نور الثقلين**، **كنز الدقائق**.



هي تبيين للواقعيات لا أكثر، التي هي من جملة الحيثيات الثابتة له تعالى ولمبيني الشريعة الأمناء، الأمر الذي يعني: أنه لا يمكن اعتماد هذه النصوص مستندًا في عملية الاستنباط ومدركًا من مداركها.

والمثال القرآني لهذا النوع من النصوص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (**الإسراء**: ٢٩)؛ إذ الظاهر - على رغم ما حاوله البعض - أن استفادة لزوم الاعتدال في الإنفاق أو رجحانه، وحرمة أو كراهة التقتير والبسط في الإنفاق[١] أن هذه الاستفادة بالنسبة إلى حرمة أو مرجوحية البسط في الإنفاق لا تخلو من ملاحظة؛ إذ أقصى ما تدل عليه الآية الكريمة، هو أن الإنفاق من قبل من ليس له غير ما أنفقه [٢] له نتيجته التي أشارت لها الآية بقوله تعالى: ﴿فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾، بناءً على ذلك، فالآية الشريفة مفادها التعرض إلى عمل ونتيجته ليس إلا.

من الممكن - طبعًا - استفادة رجحان الاعتدال في الإنفاق من دليل آخر، كقوله تعالى - مثلًا: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ (سورة **الفرقان**: ٦٧)، إلا أن الكلام في ما لو كنا نحن والآية الأولى لا غير.

وعلى كل حال، فسواء أكان المثال السابق تامًّا أم لا، فليس من مشكلة بعد وفور الأمثلة في المقام. كما أن الأدلة المبينة لفلسفة الأحكام بصورة عامة - ومن جملتها بعض ما ورد في خطبة الزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ[٣]. يمكن أن يعتبر من جملة النصوص الصادرة عن الحيثية محل الكلام.

والجدير بالذكر، هو أن هذه النظرة للروايات، تكون باعثًا على حذف الكثير من

(١) تعرض جمع من الكتب التفسيرية إلى هذه الاستفادة، من ذلك: محمود الزمخشري، **الكشاف**، الجزء ٢، الصفحة ٦٦٢. الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٤١١. ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه** (بالفارسية)، الجزء ١٢، الصفحة ٩٠. و....

(٢) راجع: ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، المصدر السابق، الصفحة ٩١.

(٣) راجع: محمد بن جرير الطبري، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٢ و٣٣. أبو الفضل أبو طاهر، مصدر سابق، الصفحة ١٦. أحمد بن علي بن أبي طالب، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٩٩. محمد بن علي بن الحسين (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٣، الصفحة ٣٧٢. و....



الروايات التي اعتبرت في جملة ما يبين الحكم والمصلحة أو المفسدة المعيار من هذه القائمة، لتدخل بالتبع في جملة ما يبين الواقعيات أو الآثار الوضعية للأعمال ونتائجها. الأمر الذي يؤدي بدوره إلى التردد في استحباب أو كراهة الكثير مما اعتبر كذلك، إلا أن نذهب إلى أن لكل مصلحة أو مفسدة حكمًا في الشريعة، وأن وجود المصلحة والمفسدة – وبتعبير أدق: وجود المنفعة أو المضرة – كاشف إنّي عن حكم الشرع، والذي يعتبر مبنًى ضعيفًا لا يقبل التصديق.

من باب المثال: عندما يقال: «ألْقِ دَواتَك، وأطِلْ جِلْفَةَ قَلَمِك، وفَرِّجْ بين السُّطُور، وقرمِطْ بين الحُرُوفِ؛ فإن ذلك أجْدَرُ بصَباحَةِ الخَطّ»[1]، فإنه لا يمكن استنباط حكم شرعي من هذا الكلام لنفتي باستحباب ما ورد في هذا الحديث! إذ غاية ما يستفاد من الكلام السابق، هو أن الأعمال السابقة لها أثرها في صباحة الخط وجماله، وأما أن هذه الأمور من المستحبات التي يترتب الثواب عليها، فلا؛ إذ أن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ كما يصدر منه الكلام من حيثية التشريع يصدر منه أيضًا من حيثيات أخرى.

١٠- تعليم الحقائق العالية، تعيين الأساليب التربوية، كمال الإنسان وهدايته:

لو راجعنا السيرة العملية والقولية للمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وخاصة النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن طريق النصوص المعتبرة المتوفرة لدينا، بل حتى بمراجعة الآيات الكريمة، لصادفتنا حالات بيان الصفات والملكات الفاضلة من خلال هذه السيرة. نصوص تبين الحقائق العالية علاوةً على بيان الأساليب الصحيحة للوصول إلى كمال الإنسان وهدايته في مسيرته إلى التكامل.

وهذه النصوص لا تشتمل على حكم خاصّ من أحكام الشريعة أيضًا، فلا صلاحية لها لكي تكون مستندًا من مستندات عملية الاستنباط.

فمن باب المثال: يقول القرآن الكريم:

﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ (سورة **البقرة**: ٤٤).

---

(١) **نهج البلاغة**، (فيض الإسلام)، الحكمة ٣٠٧، الصفحة ١٢٣٦.



وما تنطوي عليه هذه الرسالة الإلهية الشريفة، هو هداية المرشدين، والمعلمين، والآمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، إلى واحدة من الآفات والمفاسد الخطيرة في مجال هذا العمل، ألا وهي الغفلة عن النفس وما ماثل ذلك من صفات. إلا أنه لا يمكن استفادة حكم خاص من هذه الآية كتحريم عدم العمل بما يؤمر به الآخرون شرعًا أو مرجوحية ذلك والإفتاء به، بغض النظر - طبعًا - عن الرياء والنفاق وأمثال ذلك مما قد يرافق الغفلة عن النفس ونسيانها، فإن ذلك خارج عن محور البحث والكلام كما هو واضح.

الاعتقاد بوجود هذه الحيثية، والالتفات إلى صدور بعض السير والأقوال عنها، ووجود ما يعكس ذلك من النصوص المبينة للأفعال والأقوال الصادرة عن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، له تأثيره العظيم في عملية الاستنباط والاجتهاد، وقد يترتب عليه إعادة النظر في بعض المستندات التي استفيد منها في تلك العملية.

وقد يمكن التمثيل للمقام بما ورد من النصوص مبينًا لشكل خاص من التعامل مع الأسرى، ومع النساء حين حدوث الاختلاف مع الرجال، مع الحفاظ على عالمية وخلود تلك النصوص.

١١- بيان مصالح الناس والصلح بينهم:

كان النبي الأكرم والأئمة المعصومون عَلَيْهِمُ السَّلَامُ المرجع للناس في الأسئلة والاستشارة، وعلاوةً على الحدس القطعي والاعتبار العقلي، فإن ما بأيدينا من التراث خير شاهد على ذلك.

وبعيدًا عن هذه المرجعية - وطبقًا للتاريخ - فإن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وخاصةً النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كانوا - بالإضافة إلى الحكم بين الناس والقضاء بينهم على أساس الموازين الشرعية المعروفة - يقومون بإرساء الصلح بين المتخاصمين، وإنهاء الخلاف بينهم بدون إصدار حكم حكومي أو قضائي لازم الإجراء والتنفيذ.

مثال ذلك: في الخلاف بين الزبير وأحد الأنصار في ما يرتبط بالماء الموجود في أطراف المدينة، عرض صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بقصد إنهاء الخصومة - أن يبتدئ الزبير بالسقي ثم يسقي الأنصاري، الأمر الذي لم يقبل به الأنصاري، فاضطر النبي حينئذ



إلى إصدار حكم قضائي على طبق ما عرضه سابقًا[١].

وما صدر عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في المرحلة الأولى - بملاحظة الطاعة المطلقة للزبير له ذلك الوقت - إنما كان عملًا لأجل الصلح وإنهاء الخصومة بدون أن يشتمل على أي حكم حكومي أو قضائي، ولما لم تعط هذه المرحلة فائدتها، أصدر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حكمًا قضائيًّا قائمًا على أساس الموازين القضائية الشرعية.

ومن الواضح، أن حكومات من هذا القبيل، أو ما كان على سبيل المشورة، وأمثال ذلك، لن يكون مما يمكن الاستفادة منه في الاستنباط والاستنتاج.

١٢- بيان الحوادث التاريخية، والشرائع السابقة، وغيرها:

والحيثية الأخيرة التي يتمتع بها الشارع ومبينو الشريعة المعصومون، والتي صدر عنها الكثير من الأقوال، هي حيثية بيان تاريخ الأمم السابقة، وشرائعهم، وما شابه ذلك.

ولا شك في أن بيان هذه الأمور لم يكن خاليًا من الهدف والحكمة، إلا أن ذلك شيء، وإمكان التمسك بتلك النصوص في عملية استنباط الأحكام و المصالح المعيار شيء آخر.

وما يبقى من شبهة في المقام، هي أنه عندما يذكر الشارع أو المعصوم أحكامًا تابعةً لشريعة من الشرائع السابقة بلا أي تفنيد ورد لتلك الشريعة، كما في حالة ذكر القرآن الكريم لسيرة موسى ويوسف على نبينا وآله وعليهما السلام - مثلًا[٢]، فإن ذلك يعتبر دليلًا على إقرار تلك الشريعة وقبولها في الإسلام أيضًا، وإلا، للزم أن يتصدوا لردها وتفنيدها.

ولو سلمنا عدم تمامية ذلك واستحكم الشك، فإنه يمكن إثبات المسألة باستصحاب الحكم، وعليه، فهذه النصوص صالحة لكي تكون مستندًا من مستندات عملية الاستنباط.

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٣، الصفحة ٢٤٥. محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، الجزء ٥ - ٦، الصفحة ١٩٠.

(٢) راجع: سورة **القصص**: ٢٧). سورة **يوسف**: ٧٥.



وفي مقام الجواب على الشبهة السابقة نقول:

وما ورد في نقل أحوال السابقين وسائر أمورهم – ومن جملة ذلك: شرائعهم، وقوانينهم، والأعراف التي كانوا يجرون عليها – بباعث الإصلاح، والإنذار أو التبشير، ليس فيه أية دلالة على ما ادعي في الشبهة! فالجميع يعلم بأن المرجع في وجود هكذا دلالة أو عدم وجودها إنما هو العرف المخاطب بهكذا نصوص ليس إلا، ومن الواضح جدًّا أن العرف لا يفهم من صرف ذكر الشرائع السابقة إقرار تلك الشرائع في شريعة الإسلام، إلا أن يكون هناك قرينة على ذلك، الأمر الخارج عما نحن فيه.

نعم، إذا لم يكن الهدف من نقل الشرائع السابقة هو الإصلاح أو بيان العبر وما ماثل ذلك، بحيث لم يكن الهدف من ذلك إلا تثبيت وإقرار الشرائع السابقة في الشريعة اللاحقة، فإنه لا بد من القول حينئذ بذلك لتندرج تلك النصوص بذلك في زمرة ما يمكن الاستناد إليه في عملية الاستدلال من النصوص.

وأما بالنسبة إلى ما ذكر ذيل الشبهة السابقة من استصحاب الشرائع السابقة، فإنه على فرض تماميته وتخلصه من بعض الشبهات[1]، لا علاقة له باعتبار النصوص محل الكلام من نصوص استنباط الحكم في الشريعة الإسلامية. إذ الاستنباط في مثل هذه الحالة سيكون معتمدًا على الاستصحاب لا على تلك النصوص.

ومن هنا، نرى أن الحكم الثابت عن طريق استصحاب الشرائع السابقة له ما للحكم المستنبط ببركة الأصول العملية لا ببركة الأدلة اللفظية، ما يعني الكثير كما هو واضح للمختصين.

وما يبقى لهذه النصوص بعد ما ذكرناه، هو أنها نصوص معتبرة في إعطاء صورة عن الشرائع السابقة لا أكثر، وهو ما كنا بصدد إثباته في هذا المطلب.

وما تعرضنا له هنا من شؤون وحيثيات الشارع، والمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ – ومنهم الزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ – يعتبر خطوةً أولى على طريق هذه المسألة المهمة والحساسة التي تعتبر ضرورةً من ضرورات البحث والتحقيق[2]، مع الإذعان – مسبقًا – بأن هناك

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الجزء ٣، الصفحات ٢٢٥ إلى ٢٢٨.

(٢) ويعتبر ما قام به محمد الطاهر بن عاشور في كتابه (**مقاصد الشريعة الإسلامية**)، الصفحات ١٤٠ إلى ١٥٤، بحثًا مفيدًا يستحق الثناء.



شؤونًا وحيثيات أخرى يمكن تصورها والبحث فيها، وبأن بعض الحيثيات التي ذكرناها قد يمكن تفكيكها إلى أكثر مما ذكر، كما أن البعض قد يدغم بين بعضها البعض. كما أن بعض النصوص قد يمكن أن يحسب صادرًا عن أكثر من حيثية، والعمل طبق كل واحدة من تلك الحيثيات.

وأما بالنسبة إلى الأصل والقاعدة الأولية في النصوص الصادرة عن الشارع والمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - إن كان هناك من أصل - فهو ما سنتعرض له في الباب الثالث من أبواب هذه الدراسة إن شاء اللّه تعالى.

ثالثًا - أصل العلية أو الحكمية

تعرضنا في المباحث المتقدمة إلى أن مبيني الشريعة يشيرون - ضمن تعرضهم لبيان الحكم أو بدون ذلك - أحيانًا إلى المصالح[1] التي تعتبر فلسفة الحكم. وإلى أن هذه المصالح - في حالة كونها من نوع المصالح المعيار (العلة) - يمكن إسراء الحكم ببركتها إلى غير المنصوص عليه في الدليل، وأما إذا كانت تلك المصالح من نوع المبدأ (الحكمة)، فإنها لا صلاحية لها لذلك.

والسؤال الذي يطرح في المقام، والذي نحن بصدد الوصول إلى جواب ناجع عنه في هذا العنوان، هو أنه ما هو الأصل في هذه المصالح؟ هل هو أنها من النوع الأول (المعيار)، أم المصالح المبدأ (الحكمة)؟ وهل هناك ضابطة وأصل عرفي وعقلائي، عقلي أو شرعي في هذا المجال يرجع إليه في حالات الشك بين المعيارية والحكمية أساسًا أم لا؟

قيل في هذا المجال:

١- «في كل مورد شك في أنه حكمة أو علّة، لابدّ أن يحمل الكلام على الثاني؛ لأن ظاهر أداة التعليل أنّ ما هو العلّة نفس العنوان الوارد في حيز أداة التعليل»[2].

---

(١) ذكر المفاسد بعنوان علة الحكم أو حكمته يرجع بالنتيجة إلى المصلحة في الترك، ولهذا استعملنا هنا تعبير: (المصلحة).

(٢) مرتضى الحائري اليزدي، **مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام**، الجزء ١، الصفحة ٥٣٨.



٢- وقال البعض في مقام التفكيك بين العلة والحكمة ومقتضى الأصل في هذا المجال:

«العلة هي علة الحكم، والحكمة هي علة الجعل. وعلة الحكم تعمم وتخصص ويدور الحكم مدارها، وظاهر التعليل أنه تعليل لنفس الحكم لا لجعله، إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك»[1].

وقفة نقدية:

وما ذكر في العبارتَين السابقتَين دليلًا على ما ادعي فيهما من أصالة العلية على فرض التسليم به، فإنه لا يجري إلا في الحالات التي تذكر فيها مصلحة الحكم وفلسفته في قالب التعليل ولا قرينة على الخلاف، وأما في غير هذه الحالات وهي الحالات الكثيرة، فهو الأمر الذي فات العبارتَين السابقتَين التعرض له من قريب أو من بعيد!

علاوةً على ما مضى، فإنه قد لا يكون هناك أحيانًا ظهور ليرفع به الشك! ومن هنا، لا بد - والحال هذه - من أن نبحث أساسًا في أنه هل يمكن أن نستفيد من قرائن أخرى في هذا المجال أم لا؟

أشرنا في المباحث السابقة[2] إلى أن المرجع في تفسير الأدلة والنصوص - ومن ذلك ما نحن فيه من العلية أو الحكمية لدليل ما - هو العرف العام للمخاطبين بذلك الدليل.

وهذا العرف - في الكثير من الموارد - يشكل أحيانًا صغرى وكبرى من مفاد النص، لتكون المصلحة المذكورة في ذلك الدليل بنظره الموضوع الواقعي للحكم، ويجري - تبعًا لذلك - الحكم حتى في غير ما ورد في الدليل.

ومن الطبيعي: إن حكم العرف السابق ليس اعتباطيًّا عبثيًّا لا يتبع أية ضوابط وقواعد، الأمر الذي يفسر ما نراه أحيانًا من تشكيل ذلك القياس وتلك الكبرى والصغرى من قبل العرف على الرغم من عدم ذكرهما في النص لفظًا. كما أننا

---

(١) حسين علي المنتظري، جواب الاستفتاء رقم ٤٩٥٤، بتاريخ ٨٤/١٠/١٥.

(٢) راجع أيضًا: **الفقه والعرف**، الصفحات ٢١٤ إلى ٢٥٢.



نرى العكس أحيانًا أخرى، بحيث لا يستفيد العرف ذلك من دليل مع وجود ظاهره القياسي.

فمثلًا: كلما لم تكن المصلحة المذكورة في الدليل شفافةً دالةً على بداية ونهاية واضحتَين، فإننا نرى أن العرف لن يشكل القياس السابق، لتكون المصلحة المذكورة بالتبع لا من نوع المعيار، وإن كان الظاهر الأولي للفظ ولهيئة الدليل هو العلية من جهة بيانهما في قالب العلة والكبرى على لسان الدليل.

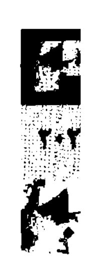
ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾، فمع أن مقتضى القاعدة أن المصلحة المذكورة في الآية هي من نوع المصلحة المعيار من جهة الشروع بلفظ «إنّ» - والذي هو بحكم «لأن» في هذه المقامات، والمفروض أن العرف يفهم من ذلك أن (الصلاة) ليست هي الموضوع للحكم بالوجوب بل الموضوع هو كل عمل يمنع الإنسان من الفحشاء والمنكر، إلا أنه لا فهم من هذا النوع في المقام، وليس ذلك إلا من جهة عدم تعيّن وانضباط تلك الأعمال بنظر العرف، إلا أن يجعل الشارع ذلك في قوالب خاصة من قبيل الصلاة - مثلًا - التي تتمتع بشروع وختام واضحَين محددَين.

ويجب الالتفات هنا، إلى أن تعين ووضوح المصلحة والفلسفة المذكورتَين للحكم، وبتعبير آخر: قابلية تبيين تلك المصلحة والفلسفة ووضوح تفسيرها، يعتبر مقومًا من مقومات المصلحة المعيار وموضوعيتها.

الأمر السابق يكشف اللثام عن حقيقة خطيرة وحساسة، مفادها: إنه لا يمكن الاطمئنان لصرف ذكر أداة التعليل وأمثالها في دليل ما لندعي عدم الشك بالظهور في العلية[1] فتَحقق الظهور المزبور أو عدم تحققه لا ينفع ضابطةً مطلقةً لكي يكون الحكم به مطلقًا.

كما أن هناك أمرًا آخر لا بد من الالتفات إليه جيدًا في مقام التمييز بين النوعَين من المصلحة، وهو ضرورة أخذ مجموعة النصوص، والأحكام، والضرورات والارتكازات

(١) تكلم أهل السنة كثيرًا في تحديد ما يفهم منه علة الحكم تبعًا لاعتمادهم على القياس، فذكروا أمورًا كثيرةً في هذا المجال تحت عنوان: (مسالك العلة في القياس)، من قبيل النص والإيماء وغيرهما. راجع مثلًا: **المستصفى وروضة الناظر والإحكام** وغيرها من الكتب الأصولية. (المترجم).



الفقهية، وصولًا إلى حكم واضح لا غبش فيه؛ إذ ليس يخفى على أحد أنه على الرغم من وجود كل تلك الطرق والمحاور، فقد لا يصل الفقيه إلى الاطمئنان – وهو المعيار في الاستنباط عندنا – أو الظهور والظنّ النوعي – وهو المعيار في الاستنباط لمشهور الفقهاء – لتبقى الحالة على ما كانت عليه من الشك.

ونجد أنفسنا هنا مضطرين إلى أن نقبل بأن غاية ما يستفاد من ذكر وجه الحكم وفلسفته على لسان الدليل، إنما هو تأثيره في جعل وتشريع الحكم، إلا أنه ليس هناك أي أصل عقلي، أوعرفي، أو شرعي يحدد نوع العلاقة بين تلك الفلسفة والحكم، الأمر الذي يعني عدم إمكان التعامل مع تلك الفلسفة تعاملنا مع المصلحة المعيار لنسري الحكم إلى غير ما ذكر في الدليل تبعًا لذلك.

ولكن هذا الكلام لا يعني أبدًا أن الأصل هو الحكمية في المقام، إلا أنه من حيث النتيجة والتأثير واحد.

رابعًا - الالتفات إلى الضوابط الحاكمة على المصلحة الشرعية والتفكيك بين الثابت والمتغير

تكلمنا في الباب الأول من هذه الدراسة على «أصول وخصائص المصلحة الشرعية»، ويجب الالتفات هنا، إلى أن عملية استنباط الأحكام الإلهية اعتمادًا على المصالح الشرعية المذكورة في النصوص الدينية المعتبرة لا تواجه مشكلة الخروج عن إطار الضوابط الشرعية لتلك العملية، ذلك من جهة ذكر المصلحة في ذلك الدليل المعتبر، ولكن المستنبِط إذا ما كان يعتمد على المصلحة التي توصل إليها عن طريق الإدراك العقلي، أو عن طريق مجموعة المقاصد والنصوص، كما هو الحال أيضًا في ملاحظة المصلحة والمفسدة أو المصلحة الأهم في إجراء وتزاحم الأحكام المكشوفة – والذي هو مقتضى قانون «تقديم الأهم على المهم» – فإنه يجب عليه أن يكون على أعلى مستوًى من الحساسية بالنسبة إلى الضوابط والأطر التي يجب مراعاتها في مجال المصالح الشرعية، وأن لا يتخطى الخطوط الحمراء في تلك العملية.

وبتعبير آخر: هناك أحكام ثابتة في الإسلام لا تنالها أصابع التغيرات الزمانية والمكانية، ومن الطبيعي أن على الحاكم الإسلامي أن يراعي هذه الأحكام في ممارسته



للعمليات المتعلقة بالمصالح، وترجيحه بعضها على البعض الآخر[1].

المطلب الثاني: ترتيب المصالح

المباحث السابقة لهذه الدراسة، كان على عاتقها إثبات المكانة العظيمة والحساسة لتشخيص المصلحة الشرعية على صعيد عملية استنباط الأحكام الإلهية والكشف عنها، وعلى صعيد إجراء وتنفيذ تلك الأحكام المستنبطة.

وبالالتفات إلى تلك المكانة العالية، فإن ما يجب البحث فيه الآن - وهو ما خصصنا هذا المطلب للكلام فيه - هو توضيح مراتب المصالح والملاكات والعناصر الدخيلة في ذلك الترتيب.

والكلام - طبعًا - يجري في المفاسد محل اهتمام الشارع أيضًا، إلا أن ما نبني عليه في هذه الدراسة - كما هو الصحيح - هو أن ترك المفاسد يعتبر من المصالح[2]، وأما اقتصارنا على تعبير: (المصلحة)، فإنما هو بغية التخلص من تشتت المباحث وتكرارها.

تشخيص المباني المعتمدة في ترتيب المصالح وأهمية ذلك

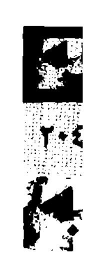
جميع من دخل عرصة البحث في المصلحة، والفقه، ومقاصد الشريعة على حد تتبعنا، ذكر للمصلحة أقسامًا، من قبيل:

المصلحة الضرورية، والحاجية (العامة) والتحسينية.

---

(١) تعرضنا في الباب الثاني من هذه الدراسة وتحت عنوان: (معيار ثبات وتغير الحكم الشرعي) إلى بحث ثبوت الأحكام وتغيرها والمعيار في ذلك، كما تعرضنا أيضًا إلى صور وكيفيات عدم الثبات تحت عنوان: (معنى عدم ثبات الحكم الشرعي وأنحاؤه). وهذان البحثان مكملان لبحثنا الحاضر.

(٢) يقول عز الدين بن عبد السلام: كل الفقه باعتبار المصالح ودفع ورفع المفاسد. ولكن السيوطي يقول في تعبير دقيق: كل الفقه باعتبار ولحاظ المصالح، ودفع ورفع المفاسد يرجع أيضًا إلى اعتبار المصالح. نقلًا عن حسن سالم الدوسي، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٧.



المصلحة الخالصة (الخالية من المفسدة)، والمصلحة المختلطة بالمفسدة مع غلبة الأولى على الثانية[1].

المصلحة الحافظة للدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

المصلحة العامة والخاصة.

المصلحة الدائمة والمؤقتة.

المصلحة المتيقنة، والمحتملة أو الموهومة.

إلى غير ذلك من الأقسام.

وجود الأقسام المشار إليها هنا وغيرها، يبعث على أن يكون البحث في ترتيب المصالح ومعايير ذلك الترتيب أمرًا لا يمكن اجتنابه لجميع من يسبر غور البحث في الفقه والشريعة والمصلحة، وخصوصًا مع ما نراه هنا وهناك من تأثر ذلك البحث كثيرًا بالأهواء والأذواق الشخصية، وخروجه عن صبغته العلمية الموضوعية التي يجب أن يصطبغ بها شأنه في ذلك شأن غيره من الأبحاث العلمية!

من باب المثال لا الحصر: في الوقت الذي نسطر به هذه الكلمات، فإن واحدًا من أكثر المطالب إثارةً للضجة في مطبوعات بلدنا إيران اليوم، هو الكلام حول ما نسب في بعض الأخبار إلى واحد من المسؤولين السابقين للدولة من مصافحته لامرأة أجنبية.

ولنتأمل في الكلمات التالية التي تؤيد ما ادعيناه هنا من جهة، وعلى لزوم الاهتمام المنضبط والفني بهذا البحث من جهة أخرى:

«إن مسألة حرمة مصافحة الأجنبية في بلد تكون مصافحتها فيه من العادات والأعراف في ذلك البلد ليست محل اتفاق جميع الفقهاء؛ إذ يعتبرها البعض اليوم مما لا إشكال شرعي فيه.

وإذا ما فرضنا أن كان إجماع الفقهاء منعقدًا على حرمة هكذا عمل بعنوانه

---

(١) المصلحة المختلطة بالمفسدة المساوية أو الغالبة خارجة عن محل الكلام، ومن هنا لم نشر إليها في بيان الأقسام.



الأولي، فإنه - بناءً على مباني الفقه الشيعي - سيكون في تلك الحرمة إشكال فيما لو كان ترك هكذا عمل مؤديًا إلى إهانة الآخر أو دينه. وعليه، فإنه لو كان القيام بعمل ما أمرت به الشريعة يؤدي إلى إهانة الإسلام أو ابتعاد الناس عنه، فإن الإتيان بهكذا عمل لا بد وأن يعطل ولو بالعنوان الثانوي.

لو مدت امرأة في أحد البلدان يدها للمصافحة من باب الاحترام، ألا يعتبر عدم مصافحتها منفرًا من الإسلام؟! ألا يبعث ذلك العمل القبيح على ضعف الإسلام ووهنه؟!

من المناسب لفقهاء الإسلام أن يعيدوا النظر في هكذا مسائل مع الأخذ بنظر الاعتبار الموضوع وحفظ العادات والتقاليد، وبتعبير أحد الفقهاء المعاصرين: «يجب على الفقيه ووكلائه الامتناع عن كل عمل يوجب سوء الظن بالإسلام، وعن الأعمال التي يعد ضررها أكثر من نفعها».

المحدودية التي تواجهها العلاقة بين المرأة والرجل في الإسلام، إنما هي عدم تهيئة الأرضية للمفاسد الاجتماعية، فالدرجة الأولى من الأهمية إنما هي للعفاف الاجتماعي الذي يعد الباعث على الحفاظ على كرامة الإنسان وشخصيته. فإذا نظرنا إلى مصافحة الأجنبية لا من زاوية الجنس بل من زاوية الأعراف والتقاليد، فلماذا ستكون حرامًا حينئذ؟ علة استثناء النساء اليائسات اللواتي لا رجاء لهن بالزواج، وغير البالغ، والإماء، وسكنة البادية، وأولي الإربة من وجوب الستر والتستر في الشريعة الإسلامية، إنما هي عدم استتباع ذلك للمفسدة الاجتماعية»[١].

ومن الواضح جدًّا الصبغة غير العلمية التي اصطبغت بها الكلمات السابقة[٢]، علاوةً على ابتلائها بجملة من الإشكالات من الناحية العلمية، إلا أن الغرض من نقلها - كما قلنا قبل قليل - ليس هو الإشارة إلى ذلك، وإنما هو إعطاء نموذج حي لتأثر ما نحن فيه من بحث ترتيب المصالح بالأهواء والأذواق الشخصية. فقد ولج الكاتب بصورة تطبيقية عملية في مجال ترتيب المصالح موضحًا هدفه عن طريق إبراز صغرى للقياس وكبرى له.

---

(١) صحيفة (**هم ميهن**) بالفارسية، الدورة الجديدة، العدد ٢٩، بتاريخ: ١٣٨٦/٣/٢٧، الصفحة ٢.

(٢) فليراجع المتن الكامل للمقال في الصحيفة السابقة الذكر!



أما الكبرى، فقد أبرزها بتقريرَين مختلفَين:

أولهما: «لو كان القيام بعمل ما أمرت به الشريعة يؤدي إلى إهانة الإسلام أو ابتعاد الناس عنه، فإن الإتيان بهكذا عمل لا بد وأن يعطل ولو بالعنوان الثانوي».

والثاني، فهو: «يجب على الفقيه ووكلائه الامتناع عن كل عمل يوجب سوء الظن بالإسلام، وعن الأعمال التي يعد ضررها أكثر من نفعها».

وأما صغرى القياس، فقد قررها بقوله: «لو مدت امرأة في أحد البلدان يدها للمصافحة من باب الاحترام، ألا يعتبر عدم مصافحتها منفرًا من الإسلام؟! ألا يبعث ذلك العمل القبيح على ضعف الإسلام ووهنه؟!».

أما بالنسبة إلى ما ذكره من الكبرى، فهو غير تام على كلا التقريبَين الذَين ذكرهما الكاتب؛ فأي دليل عقلي أو نقلي - على نحو الموجبة الكلية - دل على ذلك؟! وأي فقيه ملم بالضوابط الفقهية والمستندات الشرعية يعتقد بما ورد في تلك الكبرى من وجوب التعطيل؟!

فلو كانت مناسك الحج، أو إجراء الحدود والقصاص - مثلًا - سببًا في فرار وتنفر البعض ممن ليس لهم أية خلفية فكرية عن تعاليم الإسلام، أو ممن كان تحت تأثير الدعايات المغرضة التي تطلق هنا وهناك ضد الإسلام والمسلمين، أو ما شابه ذلك، فهل يجب حينئذ أن نفتي بتعطيل تلك الأمور؟!

ويمكن أن يجيب الكاتب طبعًا بالإيجاب بدليل ما صدر عنه من كتابات في هذا المجال[1]، إلا أن الكلام في ما يقتضيه العقل، والمستندات والمدارك اللفظية، والضوابط الفقهية، وأقوال الفقهاء لا غير ذلك.

وما ذكرناه يجري أيضًا في التقريب الثاني للكبرى، ليأتي على عمومها فيجعله هباءً منثورًا.

ومع المناقشة في كبرى القياس بكلا تقريبَيه، يعود القياس الذي تشبث به الكاتب عقيمًا غير مفيد، لكي لا تصل النوبة من الأساس للكلام في ما تعاني منه

---

(١) راجع: صحيفة (**اعتماد ملي**) بالفارسية، السنة الثانية، العدد **٤١٢**، بتاريخ: ١٣٨٦/٤/٢٤، الصفحة ١٦.



صغرى ذلك القياس من ملاحظات وإشكالات، إلا أنه لا بأس بالتعرض لذلك لدخالته في الوصول إلى الهدف المتوخى من ذكر الكلام كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، وهو تأثر ما نحن فيه من بحث ترتيب المصالح بالأهواء والأذواق والميول الشخصية بصورة كبيرة.

ولنبدأ المناقشة بطرح الأسئلة التالية:

- هل يعتبر الامتناع عن المصافحة منفرًا من الإسلام ومضعفًا له مطلقًا وفي كل الحالات؟

- ولو كان الجواب عن السؤال السابق بالإيجاب، فعلى أي أساس كان ذلك؟

- لو أصر المسلم على القيم الدينية مهما أمكن فلم يجعل خياره الأول هو التعطيل[١]، بل ما كان من قبيل: توجيه المقابل إلى أهمية الشريعة وتعاليمها عنده، أو اتخاذ تدابير دينية مفيدة في هذا المجال[٢]، فهل يعود ذلك بالضعف والوهن والكراهية العامة على الإسلام؟!

ونحن وإن كنا لا نذهب إلى أن حرمة مصافحة الأجنبي أو الأجنبية هي من جملة الأحكام الثابتة الدائمة الحاكمة على جميع المصالح، وكنا نعتقد بأن النوبة قد تصل - بالنسبة إلى ترتيب المصالح - إلى المصافحة، إلا أن الكلام إنما هو في القضية الكلية التي وردت في القياس الذي أبرزه الكاتب كما هو واضح.

وعلى كل حال، فإن الهدف من طرح هذا النقاش إنما هو بيان الأهمية القصوى التي يتمتع بها البحث الحاضر على الصعيدَين النظري والعملي كما أشرنا لذلك قبل قليل.

---

(١) يجب الالتفات إلى أننا لسنا بصدد التعريض بأي شخص بعد توقف الحكم في الأمور الشخصية على التحقيق التام في المقتضيات، والبحث الكامل في جزئيات المسألة.

(٢) من قبيل ما ورد في **العروة الوثقى** (الجزء ٢، قسم النكاح، الصفحة ٨٠٤، المسألة ٤٠) من أنه: «لايجوز مصافحة الأجنبية، نعم، لا بأس بها من وراء الثوب». وهو ما يذهب إليه عموم الفقهاء المعاصرين ممن علق على الكتاب.



ما ورد في النصوص من معايير لترتيب المصالح

في ما يتعلق بالمعايير التي لا بد من مراعاتها في ترتيب المصالح ذكر ما يلي:

١- تترتب المصالح باتفاق جميع العلماء كما يلي:

مصلحة حفظ الدين، النفس، العقل، العرض والمال[1].

وفي كل واحد من المراتب السابقة، فإن معايير الترتيب هي ما يلي:

المصلحة الكبرى بالنسبة إلى الصغرى، والعامة بالنسبة إلى الخاصة، والدائمة بالنسبة إلى العارضة والمنقطعة، والجوهري والأساسي من المصالح بالنسبة إلى الشكلي والصوري منها، والمتيقن من المصالح بالنسبة إلى ما كان موهومًا منها[2].

٢- أبرز في باب تزاحم التكاليف بعض المعايير للتقديم، من قبيل: ترجيح ما

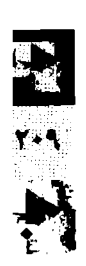
---

(١) وقد عبر عن هذه الخمسة بتعبيرات مختلفة من قبيل: (الكليات الخمس، الأصول الخمسة، الضروريات الخمس، المقاصد الخمسة). إلا أنهم اختلفوا في تلك الخمسة، فذكر بعضهم أنها ما ذكر في المتن، كما أن بعضهم ذكر (النسل) إلى جانبها فتكون ستةً، كما أن البعض ذكر (النسل) بدل (العرض) كما فعل في **المستصفى**، الجزء ١، حيث قال: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم». كما أن بعض المعاصرين فسر (النسل) بالعرض فتعود خمسةً. راجع: الهامش رقم (٤٤) من الهوامش والإرشادات التي أضافها الدكتورأحمد عبد الرحيم السايح على **رسالة الطوفي**، الصفحة ٦١، والعهدة عليه. كما جمع بعضهم (النسل والنسب والعرض) فجعل المجموع مقصدًا واحدًا يعتبر رابع المقاصد الخمسة الضرورية، كما فعل الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي في كتابه: **علم المقاصد الشرعية**، الصفحة ٨٣. (المترجم).

كما أن بين أهل السنة خلاف في ما يرجع إلى ترتيب المصالح الخمسة من ناحيتَين: الأولى: في تقدم مصلحة (الدين) على غيرها من المصالح. فقد ذهب جمهور أصولييهم إلى أنها تأتي آخر المصالح. الثانية: في ترتب غير مصلحة الدين من المصالح الباقية مع بعضها البعض. فقد اتفقوا على تقديم (النفس) على الأربعة، إلا أنهم اختلفوا في ترتيب الثلاثة الأخرى.

راجع: الآمدي، **الإحكام**: الجزء ٤، الصفحة ٢٧٥. الإسنوي، **التمهيد**، الصفحة ٥١٥. ابن الحاجب، **مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد**، الجزء ٢، الصفحة ٣١٧. (المترجم).

(٢) راجع: حسن سالم الدوسي، مصدر سابق، الصفحات ٣٧٥ إلى ٤٠٨. يوسف حامد العالم، الصفحات ١٤٦ إلى ١٩١. يوسف القرضاوي، مصدر سابق، الصفحتان: ٣٠ و٣١.



ليس له بدل من التكاليف على ما له بدل، والمشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالشرعية منها، تقديم الأهم على المهم[١].

يقول المحقق النائيني في مقام بيان معايير تشخيص الأهمية:

«مسألة الأهمية يختلف [تختلف] باختلاف ما يستفاد من الأدلة، ومناسبة الحكم والموضوع»[٢].

ويقول في بحث تطبيقي وتمثيلي:

«ما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدم على كل شيء، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما أن ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره».[٣]

٣- يذهب علماء الإمامية في مجال تشخيص وترتيب المصالح، إلى أن تشخيص المصالح السابقة على جعل الأحكام أمر خارج عن عهدة المكلف والمتكفل بعملية الاستنباط، وليس من وظائفهما، والشارع الحكيم هو الذي يشخص تلك المصالح وينظم أحكامه واعتباراته طبق ذلك، فهو من جملة وظائفه، وعلى هذا الأساس، فإنه لا تصل النوبة في ترتيب المصالح إلى الممارس لعملية الاستنباط.

نعم، تشخيص المصالح التي تعقب عملية جعل الأحكام وتزاحمها حين الامتثال يمكن أن تكون في عهدة المكلف[٤].

٤- تمسك البعض في بحث اجتماع الأمر والنهي من أبحاث علم أصول الفقه، لأجل تقديم الأمر على النهي بقاعدة لها تأثيرها في ما نحن فيه، وهي القاعدة القائلة بأن «دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة»[٥]. والتي على أساسها يجب على

---

(١) راجع: الشيخ محمد علي الكاظمي، مصدر سابق، الجزء ١- ٢، الصفحات ٣٢١ إلى ٣٣٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٣٣٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) راجع: محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٢٠٤ إلى ٢٠٦ و الصفحتان: ٢٦٩ و٢٧٠. السيد محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٣، الصفحتان: ٦٥ و٦٦.

(٥) تعرضت جميع الكتب الأصولية تقريبًا إلى هذا البحث، مثلاً: **كفاية الأصول** (الجزء ١، الصفحتان: ٢٧٧ و٢٧٨) وحواشيها، والتقريرات الناظرة إليها. كذلك راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد** =



القائم بعملية الاستنباط، وعلى المكلف، وعلى الحاكم المنفذ للأحكام المستنبطة، أن يقدم جانب الحرمة والنهي - الذي يحكي عن المفسدة في متعلقه - على جانب الوجوب والأمر، الحاكي عن المصلحة في متعلقه.

مسألة أولوية دفع المفسدة من تحصيل المصلحة والمنفعة

مكانة القاعدة

أما بالنسبة إلى القاعدة المذكورة - والتي تعكس نوعًا من ترتيب المصالح - فإن في تماميتها أو عدم تماميتها اختلافًا شديدًا بين الأصوليين الشيعة [١].

وأما بالنسبة إلى أهل السنة، فقد لاقت قبولًا أكثر مما لاقته عند الإمامية، فمن باب المثال: نقرأ في **المجلة** - التي تعتبر الفتاوى المدونة لجمع كبير من علماء السنة - قوله: «المادة: ٣٠: درء المفاسد أولى من جلب المنافع»، وذكر في شرح ذلك:

«أي: إذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم رفع المفسدة؛ لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات. ومما يتفرع من هذه القاعدة: إن الرجل يمتنع من التصرف في ملكه إذا كان تصرفه يضر بجاره تصرفًا فاحشًا»[٢].

ذكر أحد الممارسين لعملية الاستنباط من أهل السنة جوابًا على شبهة مفادها: إن قيادة المرأة للسيارة أخفّ ضررًا من ركوبها مع السائق الأجنبي»، قوله: «الجواب عن هذا السؤال يبتني على قاعدتَين: ١- أن ما أفضى إلى المحرم فهو محرم. ٢- أن درء المفاسد - إذا كانت مكافئةً للمصالح أو أعظم - مقدم على جلب المصالح»[٣].

= **الأصول**، الصفحتان: ٢٣٨ و٢٣٩. **المجلة**، المواد ٣٠، ١١٩٢، ١٢٠٧، ١٢٠٨. جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر**، الصفحة ١٧٩. تاج الدين السبكي، **الأشباه والنظائر**، الجزء ١، الصفحة ١٠٥. ابن نجيم الحنفي، **الأشباه والنظائر**، الصفحة ١١٣.

(١) يراجع المصادر الموجودة في الحاشية السابقة.

(٢) سليم رستم باز، مصدر سابق، الصفحة ٣٢. وفيه بعد ما ذكرناه في المتن: «لأن درء المفاسد عن جاره أولى من جلب المنافع لنفسه». (المترجم).

(٣) محمد بن عثيمين، **قيادة المرأة للسيارة** (ملزمة). راجع أيضًا: عبد العزيز بن باز، **خطر مشاركة المرأة الرجل في ميدان عمله**، الصفحات: ١٠، ١٣، ٢٠ و٢٩.



ثم تعرض بعد ذلك إلى المفاسد التي تترتب على قيادة المرأة للسيارة، والتي زعم أنها حرام شرعًا.

وتوضيح هذا الجواب، هو أنه وإن ترتب على قيادة المرأة للسيارة جملة من المصالح إلا أنه من جهة مقابلة ذلك بجملة من المفاسد، ومن جهة أن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة، فإنه لا يمكن الإفتاء بجواز القيادة للمرأة.

ومن الواضح، أن القائل لم يلتفت إلى أن الوارد في السؤال إنما هو تزاحم مفسدتَين لا مفسدة ومصلحة!

وعلى أية حال، فإن البحث في تمامية القاعدة المزبورة أو عدم تماميتها، والتعرض للنظريات المطروحة في هذا المجال، والمباني التي تعتمد عليها تلك النظريات، وإن كان يعتبر من جملة الأبحاث المهمة والدقيقة في علم الأصول والفقه، إلا أن المجال لا يسع لسبر جميع أغواره هنا، فنحن مضطرون إلى الاقتصار في هذه الدراسة على ذكر ما يعتبر ضروريًّا في المقام وبمقدار الضرورة، من بيان الرأي المختار، ومباني هذا الرأي ومستنداته.

النظرية المختارة: المباني والمستندات

لا ريب في أنه لو أمكن إبداء تصوير صحيح للقاعدة محل الكلام، فإن الإجابة على السؤال السابق سواءً أكان بالسلب أم بالإيجاب، سوف يكون له أثره الفاعل في عملية استنباط الأحكام وإجرائها؛ وما ذلك إلا لأن حالات التزاحم بين المصلحة والمنفعة من جهة، وبين المفسدة والضرر من جهة أخرى، وهكذا الأمر بالنسبة إلى حالات التزاحم بين الواجبات والمحرمات - الذي يعتبر كاشفًا إنيًّا عن المصالح والمفاسد بناءً على تبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد الواقعية - تعتبر حالات واسعة الانتشار في حياتنا اليومية، فالجواب مهما كانت صيغته، فإنه لا بد وأنه سيترك بصمات واضحة جدًّا، وسيكون له أثره الفاعل حينئذ مع ملاحظة ذلك.

وبرأينا: إن الإجابة الناجعة عن السؤال السابق تعتمد على الالتفات إلى جملة من النكات وأخذها بنظر الاعتبار، وهذه النقاط هي:

أ - يعلم الجميع بأن ليس للشارع المقدس في مثل هذه المسائل تعبد خاص.

وإنما يحكم طبق ما يحكم به الواقع مما يدركه العقل السليم إدراكًا مسلمًا.

إذا كان الواقع الذي يدركه العقل الرياضي هو أن يترتب على دفع المفسدة ثمرات أكثر من الثمرات المترتبة على جلب المصلحة، فهل من الممكن والحال هذه أن يتدخل الشارع تدخلًا مولويًا ليحكم بالتخيير بين دفع المفسدة وجلب المنفعة والمساواة بينهما؟! وكذا الكلام بالنسبة إلى العكس - كما في حالات تزاحم دفع المفسدة وتحصيل المنفعة والمصلحة، فلو كان مقتضى الواقع ودرك العقل القطعي هو المساواة بين هذَين الخيارَين، فهل من الممكن حينئذ أن الشارع يحكم وبدون أي ملاك ووجه بتعين واحد من الخيارَين؟! كلا وألف كلا.

وبناءً على ذلك، فإنه يجب عدم الغفلة في محاولة تعيين النظرية الصحيحة في ما نحن فيه عن الواقع، وعن مقتضى إدراك العقل.

ب - ما هو المراد من سؤال: «هل دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة»؟ وما هو مراد القائلين بالأولوية التعيينية؟[1].

الظاهر، أن موضوع القاعدة ليس منقحًا أبدًا! وهذا ما يفسر اختلاف التعبيرات المستعملة في بيان القاعدة محل الكلام، فقد عبر عنها أحيانًا بأن «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة»، كما أنه قد عبر عنها أحيانًا أخرى بأن «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة»[2]، مع أننا نعلم بالفرق الكبير والأساسي بين المصلحة والمفسدة[3]، والذي من جملته إمكان جعل المنفعة في مقابل المفسدة ودفعها خلافًا للمصلحة، التي لا يمكن جعلها في مقابل دفع المفسدة.

وبتعبير آخر: دفع المفسدة من جملة المصاديق الواضحة لجلب المصلحة، وجملة: «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» ترجع بالنتيجة إلى جملة: «جلب المصلحة أولى من جلب المصلحة»!

---

(١) تعبير «الأولوية التعيينية» يشير إلى أن تعبير «أولي» الوارد في نص هذا القانون هو حكم إلزامي لا ترجيحي.

(٢) فمن باب المثال: يقول سليم رستم باز في شرح المادة ٣٠ من **المجلة** التي جاء فيها تعبير «المنافع»: «أي: إذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم رفع المفسدة»، **شرح المجلة**، الصفحة ٣٢. راجع أيضًا: الشيخ محمد كاظم (الآخوند) الخراساني، **كفاية الأصول**، الجزء ١، الصفحتان: ٢٧٧ و٢٧٨.

(٣) راجع: الباب الأول، الفصل الأول، لفظ (المصلحة) و (المنفعة).





ومن هنا، فإنه يجب أن يدور البحث في السؤال والقاعدة محل الكلام حول محور (جلب المنفعة) لا (جلب المصلحة) الذي يستلزم خروج هذا البحث عن كونه بحثًا أصوليًا أو فقهيًا كون محور البحث فيهما هو المصلحة لا المنفعة، وما لم ترجع المنفعة إلى المصلحة، فإنه لن يتحقق مناط الكلام في المسألة محل البحث في واحد من ذَينك العلمَين.

والنتيجة التي نتوصل إليها من جميع ما سبق، هي أن قاعدة: «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» أمر غير مفهوم، كما أن قاعدة: «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» مسألة خارجة عن نطاق ما يتكفل الفقه والأصول ببحثه.

ج - ولو غضضنا النظر عما سبق، وبنينا على وجود تصور صحيح لهذا البحث، فلا شك أبدًا في أنه لا يمكن أن يكون لنا حكم مطلق لصالح أي من طرفي المسألة محل البحث؛ فأي برهان ومعيار عقلي يحكم بالأولوية المطلقة لدفع المفسدة في مقابل المنفعة أو المصلحة؟

لا شك في أن المفاسد والمصالح ذات مراتب مختلفة، ومن الطبيعي أن دفع الأول وتحصيل الثاني من جهة تبعيته لدرجة أهمية المصلحة والمفسدة، فإنه سوف يكون مختلفًا غير ثابت أيضًا؛ إذ كم من المصالح يجب تحصيلها وإن كان إلى جانبها مفاسد، وكذا العكس، فكم من المفاسد يجب دفعها وإن كان إلى جانبها الكثير من المصالح، ولا دليل على ترجيح إحدى الكفتَين في حالة التساوي.

والعجب من بعض من يدعي ملكة الاستنباط ممن يتمسك لإثبات القاعدة السابقة بأدلة نقلية هي أقرب إلى إثبات الخلاف منها على إثبات المدعى![1].

وما نعتقده: هو أنه من جهة كون المسألة من المسائل العقلية، ومن جهة القطع بعدم تعبد خاص من ناحية الشارع المقدّس فيها، فإن التمسك بدليل نقلي في المقام لن يكون فنيًا أبدًا، وأما النص، فعلى فرض وجوده واعتباره[2]، فإنه يجب

---

(١) راجع: محمد بن عثيمين، مصدر سابق.

(٢) راجـع: **غـرر الحكم**، الفصـل الأول، الصفحة ٨١، الحكمـة ١٥٥٩، والفصل الرابـع، الصفحة ١٩٦، الحكمة ٢٢٥.



أن يحمل على كونه إرشادًا إلى ما يقتضيه العقل في المسألة، وأما النظر إليه كدليل مستقل في ما نحن فيه فخطأ فني فاحش لا يمكن التغاضي عنه.

وعلى أية حال، فمن جملة الأدلة النقلية التي ادعي دلالتها على القاعدة محل الكلام، هو قوله تعالى:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (سورة **البقرة**: ٢١٩).

بتقريب: إنه مع أن في الخمر والميسر منافع كما اعترفت به الآية الكريمة، إلا أنه تعالى قد نهى عنهما وحرمهما من جهة المفاسد التي فيهما.

والنقطة المهمة التي غفل عنها التقريب السابق، هي أن المفروض في الآية الكريمة هو غلبة المفاسد الموجودة في الخمر والميسر على منافعهما، ومن الواضح حينئذ لزوم الحكم على طبق الغالب! وهذا الذي فرض في الآية الكريمة لا هو محل البحث ولا مما سيقع البحث فيه أبدًا؛ إذ محل البحث على ما جاء في بعض الكلمات[1] هو فرض غلبة المصلحة على المفسدة، أو تساويهما، أو حالة الشك والتردد بين الطرفَين.

والبيان السابق يوضح أن قاعدة مفادها: إن «دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة أو المنفعة»، لن تكون قاعدةً ثابتةً يمكن الاستفادة منها في استنباط الأحكام أو إجراء ما استنبط منها، بل اللازم النظر إلى درجة أهمية كل من المصلحة والمفسدة والموازنة بينهما وتقديم الأهم منهما إن كان، وأما إذا كانت الحالة هي الشك، فيجب الرجوع حينئذ إلى سائر الموازين والمعايير الثابتة في الأصول.

٥- من جملة المباحث الخلافية التي تطرح فيها مسألة ترتيب المصالح عادةً، مبحث تعارض الأحكام الإلزامية للإسلام (يعني: الواجب والحرام) مع الأحكام غير الإلزامية، كالمستحب، والمكروه، أو تزاحم تلك الأحكام.

وحيث أنه بناءً على مسلك تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلق، تكون الأحكام الشرعية كاشفًا إنِّيًا عن وجود تلك المصالح والمفاسد؛ فمن

---

(١) المصدر السابق.



الطبيعي أن تعارض الأحكام وتزاحمها في عالم الامتثال سيكون حينئذ كاشفًا عن تزاحم تلك المصالح والمفاسد[1]. فما يلاحظ من ترتيب في الأحكام المتعارضة والمتزاحمة، فسوف يلاحظ أيضًا في المصالح والمفاسد المتزاحمة.

وعلى أية حال، فإن مرورًا سريعًا بالنصوص الفقهية، يضع أيدينا على نظريتَين في المقام:

تزاحم مصالح الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية

يقول الشيخ الأنصاري في مقام رد من تمسك لجواز التغني بالقرآن والمرثية بإطلاقات أدلة استحباب الرثاء وقراءة القرآن:

«وفيه: إن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات، خصوصًا التي تكون من مقدماتها؛ فإن مرجع أدلة الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم، ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرمات، كالزنا، واللواط، والغناء؟

والسر في ذلك: أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلي وطبعه خاليًا عما يوجب لزوم أحد طرفَيه، فلا ينافي ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه»[2].

ثم يختم قدس سره الشريف كلامه بهذه الجملة:

«والحاصل: إن جهات الأحكام الثلاثة – أعنى: الإباحة، والاستحباب، والكراهة [المصالح والمفاسد] – لا يزاحم [لاتزاحم] جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتَيهما مع إحدى الثلاث»[3].

---

(١) الـذي يظهر بالنظـرة الأولى لزوم إضافـة تعبير: «تزاحم المصالـح» أو «تزاحم المفاسـد» إلى تعبير: «تزاحم المصالح والمفاسـد»، إلا أنه يمكن إرجاع ترك المصلحة الأهم إلى المفسـدة، وإرجاع الأخذ بالمفسدة الأقل إلى المصلحة، فيكتفى بالتعبير الأخير فقط.

(٢) **المكاسب**، الصفحة ٣٩ (=الجزء ١، الصفحة ٣٠٨).

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٣٩ (=الجزء ١، الصفحة ٣٠٩).



والقارئ الكريم خبير، بأنه مع البناء على هذه النظرية، فإن الكثير من المصالح ورفع المفاسد التي لا تصل إلى حد الإلزام الشرعي ستكون على أكثر الاحتمالات[١] مستحبةً أو مطلوبةً شرعًا، من قبيل: المصالح التي تلبي الحاجات العامة والاحتياجات الكمالية والتحسينية للأفراد والمجتمع، ولن يكون لها القدرة على معارضة الإلزامات الشرعية والتقدم عليها.

ومن جملة ما سيترتب على ما سبق، هو أنه لو لم تصل توسعة الطرق والشوارع وشقها إلى حد الضرورة [٢]، بل كانت توجب الرفاهية والراحة للمواطنين لا أكثر، فإنه لن يمكن حينئذ التصرف في ممتلكات المواطنين الذين لا يحل التصرف بممتلكاتهم بغير إذنهم استنادًا إلى قانون المصلحة والتسهيل والتوسعة، وسيكون ذلك التصرف حرامًا شرعًا! وذلك واضح؛ إذ طبقًا لهذه النظرية، لا يمكن التصرف إلا ببلوغ حد الضرورة والعسر والحرج بعدم التصرف.

وقد اتبع بعض من وافق الشيخ الأنصاري في ما ذهب إليه من عدم استثناء الغناء المحرم في المراثي وقراءة القرآن، وفي ما ذهب إليه من رد الدليل المدعى على ذلك[٣]، اتبع طريقًا آخر في حالات تعارض أدلة الأحكام الإلزامية مع أدلة الأحكام غير الإلزامية، وفي حالات تزاحم المصالح والملاكات، طريق تكون نتيجته مختلفةً مع النتيجة التي توصل إليها الشيخ، والتي تعتبر نظريةً جديدةً في ترتيب المصالح، والطريق المذكور هو أنه:

«يمكن أن يقال في المقام ونظائره، أن الأحكام في المطلقات لم تتعلق إلّا بنفس الطبائع دون أفرادها، ولم تكن ناظرةً إلى أحوال الأفراد فضلًا عن كونها ناظرةً إلى طبيعة أخرى وأفرادها، أو حال المزاحمات بين الأفراد أو المقتضيات في حال انطباق العناوين على الموضوعات الخارجية. وعليه، يكون حكم كل عنوان عليه فعليًا من غير تعارض بين الدليلَين... فلا تعارض بين قوله: البكاء والإبكاء - مثلًا -

(١) التعبير بالأكثر من جهة ما يذهب إليه البعض من إمكان خلوّ بعض الوقائع من الحكم، فلا ملزم للقول بوجود حكم شـرعي لكل واقعة من تلك الوقائع. وقد تقدم الكلام في هذا البحث بالتفصيل في الباب الأول من هذه الدراسة.

(٢) المراد بالضرورة هنا هو الحالة التي يقع المواطنون بدونها في الحرج والعسر الرافعَين للتكليف.

(٣) راجع: السيد روح الله الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ١، الصفحة ٢١٩.



مستحب وبين قوله: الغناء حرام، في مقام الدلالات وتعلق الأحكام بالموضوعات.

وأما مقام انطباق العناوين على الأفراد الخارجية، فخارج عن باب تعارض الأدلة والدلالات؛ لعدم كون الأفراد من مداليل الأدلة في المطلقات، فالعناوين التي بينها عموم من وجه بحسب التصادق خارج عن باب التعارض، فتحصل من ذلك: إنّ حرمة الغناء على عنوانه باقية فعلية واستحباب قراءة القرآن والرثاء على أبي عبد اللّه الحسين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كذلك، من غير تعارض بين الدليلَين أو تزاحم بين المقتضيَين.

نعم، العقل في مقام الامتثال يحكم بلزوم الاحتراز من باب حفظ الغرض الأهم»[١].

ومع الالتفات إلى الإصرار في هذا الكلام على فعلية الحكم غير الإلزامي شأنه شأن الحكم الإلزامي، وإنكار حيثيته بالطريقة التي قربها الشيخ الأنصارى، وتفويض الحكومة للعقل في تقديم حفظ الغرض الأهم، فإنه لا يمكن الذهاب إلى اتحاد النتيجة مع النتيجة التي توصل إليها الشيخ.

فمن باب المثال: المثال الذي ذكرناه قبل قليل من فتح الطرق وتوسعتها للتوسعة على المواطنين ورفاهيتهم، والتي تتوقف على التصرف في ممتلكات الغير بدون رضاه، كانت النتيجة بناءً على ما ذهب إليه الشيخ هي عدم الجواز؛ إذ غايته أن تلك التوسعة أمر مستحب نابع من وجود المصلحة فيه شرعًا، إلا أن التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام شرعًا قطعًا، ويحكي عن مفسدة في متعلقه، فعلى ما بنى عليه الشيخ لا قدرة لمناطات الأحكام غير الإلزامية على مزاحمة مناطات الأحكام الإلزامية.

وأما بناءً على ما ذهب إليه الرأي الثاني في ما اتبعه من الطريق الجديد، فإن الدليل والحكم غير الإلزامي - شأنه شأن الدليل والحكم الإلزامي - فعلي ومنجز، ويطوي كل منهما طريقه بلا أية مشكلة، إلا عندما تصل النوبة إلى الامتثال ووقوع مشكلة التزاحم. وحيث أن الحاكم في تعيين واحد من الحكمَين هو العقل، وهو يقدم الأهم بنظر الشارع، فإنه يمكن أن يقدم في مثالنا الحاضر توسعة الطرق، وعمران البلد، وأمثال ذلك؛ إذ من الممكن أن مصلحةً غير إلزامية من جهة التوسعة

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٢٢٢.



على المواطنين واستفادة قطاع واسع منهم تقدم على المفسدة اللازمة الاجتناب لولا تلك المصلحة، وما هذا إلا من ناحية أن واحدًا من معايير التقديم هو سعة المصلحة وحيطتها.

ونحن وإن كنا لا نرى الطريق الثاني خاليًا من المناقشة[1]، إلا أننا نلتقي معه في النتيجة، ولكن، بالطريقة التي سنذكرها في النظرية المختارة في ما سيأتي إن شاء اللّه تعالى.

النظرية المختارة في المقام

وأما النظرية المختارة في مسألة ترتيب المصالح، فنبينها طي النقاط التالية:

١- لا خلاف في أن المصالح (ودفع المفاسد) محل اهتمام الشارع ليست في مرتبة واحدة، وهذا مما يدركه العقل إدراكًا قطعيًّا، وما وجود الأحكام الأولية والثانوية والحكومية إلا خير دليل على ما نقول.

٢- إن اختلاف مراتب المصالح الشرعية له أثره على مستوى استنباط الحكم الشرعي ومستوى إجراء ذلك الحكم، فالاختلاف في الأمر الأول هو سبب الاختلاف في الأمر الثاني، الأمر الذي يعني ضرورة مزيد الاهتمام بهذه المسألة، والتحقيق في مراتب المصالح، والتدقيق فيها.

٣- من غير المقبول ما قدمه البعض من موقف مطلق لمراتب المصالح!

من هذا الباب: تقديم مصلحة حفظ الدين والشريعة على غيرها - والذي

---

(١) المناقشة التي ترد على البيان الثاني هي فصله مرحلة الجعل والاعتبار عن مرحلة الامتثال، فلا يرى أي مشكلة في مرحلة الجعل، بتقريب أن الأمر قد تعلق بالطبيعة بينما النهي بطبيعة أخرى فلا تزاحم أصلًا بين هاتَين الطبيعتَين. فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عند هذا القائل (راجع: السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ١٢٨). نعم، في مقام الامتثال هناك مشكلة من إطلاق الأمر والنهي، إلا أنها ترتفع بواسطة حكم العقل بلزوم الأخذ بالأهم. والصحيح: عدم الفصل بين مرحلتَي: الجعل والامتثال، بمعنى: إن المشرع الملتفت والحكيم لا يمكنه في مقام الجعل والاعتبار أن لا يأخذ بعين الاعتبار مقام الامتثال وما يقع فيه من مشاكل.



ادعي الإجماع عليه[١]- مطلقًا، أو تقديم المصلحة الضرورية على الحاجية والتحسينية - والذي يعتبر في الكثير من النصوص التي تعرضت للبحث أمرًا قطعيًا[٢]- أو تقديم المصالح الإلزامية الموجودة في الإتيان بالواجبات وترك المحرمات على المصالح غير الإلزامية الحاصلة من الإتيان بالمستحبات وترك المكروهات - والذي مضى بيانه بالتفصيل - كل تلك الأمور لا يمكن أن تعتبر معيارًا مطلقًا وفي كل الأحوال. الأمر الذي يفسر ما نصادفه في النصوص الفقهية من أحكام تضيق الخناق على إطلاق المعايير المزبورة!

فمن باب المثال: اشتراط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - وهو ما يترتب عليه حفظ الدين والشريعة - بعدم الضرر البدني للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر[٣].

وهذا الشرط وإن كان لا يخلو من المناقشة مطلقًا وفي جميع الحالات[٤]، إلا أنه لا يمكن رفضه من الأساس في الوقت نفسه[٥].

فهذا التفصيل والتشقيق في اشتراط حفظ نفس الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو جوازهما، إنما هو لأجل اختلاف مراتب المصالح المترتبة على الأمر والنهي المزبورين، مع أن جميع تلك المراتب واقعة في رتبة (مصلحة حفظ الدين والشريعة).

وأما المعيار الثاني (تقديم المصلحة الضرورية على الحاجية والكمالية التحسينية)، فهو يعاني من بعض النقوض أيضًا؛ إذ لا شك في أن أكثر الإصلاحات العامة والتوسعة في ما يرتبط بالأمور المختلفة للبشر - والتي تقع في مجال المصالح

---

(١) راجع: حسن سالم الدوسي، مصدر سابق، حاشية الصفحة ٣٨٦.
تقدم أن المسألة غير إجماعية عند أهل السنة فراجع. (المترجم).

(٢) راجع: المصدر السابق، الصفحة ٣٨٥. أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٣. يوسف حامد العالم، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

(٣) تعرضت أكثر النصوص الفقهية في مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهذا الشرط.

(٤) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ١، الصفحتان: ٤٧٢ و٤٧٣، المسألة ٦.

(٥) تقدم الكلام في ذلك في بحث مقاصد الشريعة من هذا الباب من أبواب الدراسة.



غير الضرورية - يستلزم تفويت بعض المصالح الشخصية الضرورية، وارتكاب بعض المحرمات، وترك الواجبات الأولية (أي: بدون التوجه إلى تلك الإصلاحات والتوسعة). فهل يمكن حينئذ الإفتاء بالحرمة استنادًا إلى المعيار الثاني وعدم إمكان الاستثناء منه؟

ذكر بعض المعاصرين جوابًا عن السؤال عن إمكانية تشريح بدن الميت المسلم المحترم لأجل التعليم ما حاصله: إنه لا دليل على المنع، وعلى فرض دلالة بعض الإطلاقات على ذلك، فإنه من جهة معارضة ذلك لمصلحة أكبر، فإنه يجب رفع اليد عن تلك الإطلاقات[1].

والمصلحة التي أشار إليها هي مصلحة إعداد الأطباء المتخصصين الذين يحتاج إليهم المجتمع[2].

واللافت: إن بعض من منع عن العمل السابق[3]، لم يذهب إلى المنع عن الإصلاحات العامة للمؤسسات المدنية لمجرد دعوى استلزام ذلك فوت بعض المصالح والأحكام الشرعية الأولية![4].

وأما المعيار الثالث، فشأنه شأن المعيار الثاني لا يخلو من الملاحظة في جميع حالالته وأحسنها، ومن هنا، نجد أن الشيخ الأنصاري في كتابه النفيس **المكاسب** قد مر عليه مرور الكرام فيكتفي بمجرد الإشارة إليه إشارةً عابرةً. كما أنه أشار في بعض موارد الكتاب التي تعرض فيها إلى معايير ترتيب المصالح إلى بعض الحالات التي لا تلتقي بإطلاقها وإطلاق المعيار الثالث.

من ذلك: ما ذكره في بحث استثناءات الغيبة، من قوله:

---

(١) السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، **فقه الديات**، الصفحتان: ٥٥٣ و٥٥٤.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٥٥٤.

(٣) «لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم إلا إذا توقف عليه حفظ نفس مسلم»، السيد روح الله الموسوي الخميني، **الاستفتاءات** (بالفارسية)، الجزء ٢، الصفحة ٤٣، جواب السؤال ١١٧.

(٤) صحيفة **الإمام** (بالفارسية)، الجزء ٢١، الصفحة ١٥١. راجع أيضًا: كاظم قاضي زاده، «الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) والفقاهة المبنية على الزمان والمكان» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحة ١٥٩.



«إنّ الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك المؤمن؛ فإنها مندرجة [متدرجة] في القوة والضعف، فربّ مؤمن لايساوي عرضه شيئًا من المصالح، فالواجب التحرّي في الترجيح بين المصلحة والمفسدة»[1].

ومن الواضح، أن إطلاق هذا المعيار يختلف عن إطلاق المعيار محل الكلام، كما أنه يزاحمه ويضاده في بعض الموارد.

٤- يجب الإذعان إلى أن النظر الفقهي للفقهاء في ترتيب المصالح في استنباط الأحكام وإجرائها أمر يتبع الكثير من الرؤى والمعتقدات التي يحملها الفقيه، الأمر الذي يعني أن توقع صدور موقف واحد منهم في هذا المجال مسألة غاية في السذاجة، وإن كان الاجتهاد في التقريب بين تلك المواقف المختلفة لا يخلو من تأثير.

بناءً على ما سبق، فإنه لا بد للفقيه من أن يسعى تمام السعي للتخلص من الأفكار غير الموضوعية المؤثرة في اتخاذ الموقف في ما نحن فيه، وإلا، لن تكون نتاجاته الاستنباطية حجة له ولا لمقلديه كما هو واضح، الأمر الذي يفسر أن المعتبر في المقام إنما هو ما قام عليه دليل معتبر لا غير. وهو ما يعني لزوم عقد الكلام في هذه المستندات المعتبرة.

المستندات المعتبرة في ترتيب المصالح

المستندات والمدارك المعتبرة في ترتيب المصالح ثلاثة: النصوص الدينية، الضرورات الفقهية، والعقول البشرية.

وسوف نتعرض إلى كل واحد من هذه الثلاثة على حدة بالبحث والتحقيق.

---

(١) **المكاسب**، الصفحة ٤٦ (=الجزء ١، الصفحة ٣٥٨).



أ- النصوص

لا يخفى على المطالع للنصوص الشرعية أن الكثير من النصوص الدينية تعتبر مؤشرًا أمينًا في مجال ترتيب المصالح من وجهة نظر الشارع.

فمن باب المثال: في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا أقيم على رجل حدًّا بأرض العدوّ حتّى يخرج منها، مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو»[1] يطرح هذا النص مصلحتَين: مصلحة إجراء الحد، ومصلحة حفظ معتقد الشخص وعلاقته بالإسلام وعدم التحاقه بالعدو.

وهاتان المصلحتان وإن وقعتا كلتاهما في رتبة حفظ الدين، إلا أن إحداهما أعلى من الأخرى رتبةً بنظر الشارع، الأمر الذي لا بد من أخذه بنظر الاعتبار في عمليتَي استنباط الأحكام، وإجرائها، ومن هنا، فإنه لا بد للفقيه من الإفتاء بحرمة إجراء الحد على المجرم المسلم في أرض الكفر، ولا أقل من الإفتاء بالكراهة[2]. كما يجب على الحاكم الجامع للشرائط أن لا يجري الحد حينئذ، أو أن يعتبره مكروهًا على أقل التقديرات.

والجدير بالذكر، هو وجوب أخذ الحيطة والحذر خلال عملية ترتيب المصالح اعتمادًا على النص؛ إذ يجب الالتفات إلى نقطة مهمة في المقام، وهي عدم الاستمداد بمجرد الدلالة المباشرة للنص، بل إلى جانب ذلك يجب - كما أشرنا لمثله في المطلب السابق - الالتفات إلى مجموعة من العناصر المهمة في هذا المجال، من قبيل: مناسبات الحكم والموضوع، وتنقيح وتخريج المناط، والاستقراء، والاستفادة من جميع هذه العناصر. وبجعل النص أساسًا، تمارس عملية اكتشاف ترتيب المصالح في غير ذلك النص أيضًا. وإلا، فمع الجمود على الدلالة المباشرة

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٨، أبواب مقدمات الحدود، باب ١٠، الصفحتان: ٢٤ و٢٥، الحديث ٢، وكذا الصفحة ٢٤، الحديث ١.

(٢) هناك اختلاف في هذه المسألة، فقد ذهب البعض إلى الحرمة فيما ذهب آخرون إلى الكراهة مع خوف التحاق المسلم بالعدو. راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٢١٣. الجزء ٤١، الصفحة ٣٤٤. جعفر بن الحسن الحلي، **شرائع الإسلام**، كتاب الجهاد، الصفحة ٩٢. السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ١، الصفحة ٢١٦، المسألة ١٦٩.



للنص، لن يكون هناك حاجة للكشف عن ترتيب المصالح! إذ أن ذلك الكشف ما هو إلا لأجل الاستفادة منه في عملية استنباط الأحكام وإجرائها، الأمر الذي يتأتى من النص نفسه بلا حاجة إلى عملية الاستنباط عن طريق ترتيب المصالح!

فمن باب المثال: مفاد الحديث السابق في الإفتاء بعدم إجراء الحدّ على المسلم في بلاد الكفر، لا حاجة فيه إلى الكشف عن ترتيب المصالح بعد ما ذكر في الرواية نفسها ذلك الترتيب.

وما هو المحتاج إلى الفهم والإدراك، والذي يمكن لهذا الحديث أن يكون أساسًا له، هو التقدم الرتبي لمصلحة حفظ العقيدة للفرد بالقياس إلى إجراء الحد الشرعي من وجهة نظر الشارع بصورة عامة. الأمر الذي يعني: فتح الباب أمام الفقيه والحاكم المسؤول عن إجراء الأحكام على مصراعَيه ليعلم بعد ذلك المكانة التي يتمتع بها حفظ العقيدة، فلا يصر على إجراء الأحكام، والتعزير، والحد في جميع الحالات بلا أخذ الملابسات بنظر الاعتبار.

نعم، الأخذ بالمناسبات والدلالات غير المباشرة للنص يجب أن لا ينتهي إلى الانفلات والفوضى فتكون نتيجة ذلك تحكيم الأذواق والأهواء لتلعب لعبتها في هذا المجال.

فعلى سبيل المثال: لا يمكن الاستناد إلى النص السابق لادعاء قاعدة عامة مطلقة تجري في جميع الحالات، لنقول - مثلًا - بأن إجراء أمر من أوامر الشريعة إذا كان يؤدي إلى فرار شخص من الأشخاص من الدين فلا بد من تعطيل ذلك الأمر[1]. والأمر المتيقن في المقام، هو أن الاستفادة من الإطار المعروف للاجتهاد (أصول الفقه) يمكن له أن يحدد للفقيه خط المسير الصحيح ويحفظه من الخطأ في المجالَين: الاستنباط والإجراء، إلى حد كبير.

ب - الضرورات الفقهية

كثيرًا ما تصادفنا في نظام الاستنباط، علاوةً على النصوص الدينية المعتبرة، ضرورات

---

(١) تعرضنا لنقد هذا الكلام في ما سبق.



فقهية، وتلك الضرورات مع أنها تتسم بالقبول من قبل الفقهاء عمومًا، إلا أنها لا تتمتع بمستند قرآني أو روائي معتبر في الكثير من مواردها!

وتتمتع هذه الضرورات بمكانة فقهية قوية إلى الحد الذي يعترف فيه بها من لا يعتقد بسندية الإجماع في عملية الاستنباط! والوجه في ذلك واضح؛ فإن ما أورد على الإجماع من ملاحظات ومناقشات لا يرد على هذه الضرورات.

فمن باب المثال: بطلان المعاملات الغررية، مع أنه لايتمتع بمستند نصي قويم[1]، تعتبر من الضرورات الفقهية التي لا تخفى على كل باحث في الفقه والشريعة[2]، بحيث لا يمكن لأي فقيه ملتزم بضوابط الفقه والفقاهة أن يمر بها مرور الكرام.

ويمكن أن نقول في هذا المجال: إن كان من الممكن الاستفادة من الضرورات الفقهية في مجال اكتشاف ترتيب المصالح بنظر الشارع، فإنه سيمكن الاستفادة من ذلك في مجالَي استنباط الأحكام وإجرائها.

---

(١) الرواية الوحيدة الواردة في هذا المجال، هي ما ورد عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر»، التي قيل أن التعبير الوارد فيها قد ذكر لأول مرة من قبل العلامة الحلّي، ويحتمل أن كلمة «بيع» قد سقطت من كلامه، وأن نظره إلى ذلك الحديث المعروف «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر». راجع: الشيخ محمد تقي الآملي، **المكاسب والبيع**، الجزء ٢، الصفحة ٤٦٧. راجع أيضًا: السيد محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ١٤، الصفحة ٤٠٤.

والجدير بالذكر في المقام:

أ- إن الإمام الخميني قد تابع الرواية تاريخيًا فوجد لها أثرًا في كلمات من سبق العلامة الحلي، كالشيخ الطوسي، وابن زهرة. راجع: الإمام الخميني، **البيع**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٦.

ب- إن حديث «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»، قد أشكل عليه بشدة من حيث السند، بحيث ذهب البعض إلى رده لذلك. راجع: محمد علي التوحيدي، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٥٦. الشيخ جواد التبريزي، **إرشاد الطالب**، الجزء ٣، الصفحة ١٨١. وقد تعرضنا للبحث في هذا المطلب في مقالة تحت عنوان: «قاعدة نفي الغرر في المعاملات» (بالفارسية)، في فصلية **الاقتصاد الإسلامي** (العدد ٩، ربيع ١٣٨٢ هـ.ش.) (الصفحات: من ٨٩ إلى ١٠٦).

(٢) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحات: ١٨٥، ١٨٩ و١٩٠ (=الجزء ٤، الصفحات: ١٧٥، ٢٠٦ و٢١٠).



فمثلًا: في المثال المزبور، يمكن - كما ذكر ذلك بعض فقهاء الإمامية المعروفين[١] - الوصول إلى مصلحة: (سدّ باب النزاع والمخاصمة في المعاملات)، ومع أن في جواز المعاملات الغررية مصلحة التسهيل في المعاملات، إلا أننا نرى أن الشارع المقدس قد قدم المصلحة الأولى الراجعة إلى حفظ أخلاق الأفراد والمجتمع والحؤول دون المعاصي الكبيرة[٢] (= مصلحة حفظ الدين) على الثانية، وهي الراجعة إلى حفظ المال.

وهذه النظرة المهمة هي التي تؤطر رؤية الفقيه في ترتيب المصالح وبتبعه تؤطر رؤيته في عملية استنباط الأحكام المرتبطة بالمعاملات فتعطيها شكلها الخاص وصورتها المحددة.

واللافت، هو أنه بدون التوجه إلى الضرورات السابقة الذكر، يمكن أن يقع الفقيه في مشكلة عويصة، فيقع نتيجة الغفلة عن الكثير من المفاسد الأخلاقية المترتبة على المعاملات الغررية في مطب تقديم مصلحة التسهيل على غيرها، مانعًا من الكثير من المعاملات التي يقدم عليها العقلاء على أساس ذلك، إلا أن الضرورة المزبورة توجه ذهن الفقيه إلى مصلحة حاكمة على مصلحة التسهيل، مما يؤدي إلى توسعة الغرر الشرعي وتغليبه على الغرر العقلائي.

يقول الفقيه المحقق كاشف الغطاء في هذا المجال:

«والظاهر بعد إمعان النظر ونهاية التتبع، أن الغرر الشرعي لا يستلزم الغرر العرفي، وبالعكس ... ولعل الدائرة في الشرع أضيق»[٣]. وهو الأمر الذي لم يعارضه الشيخ الأنصاري أيضًا[٤].

---

(١) يقول الشيخ الأنصارى: «الأولى أن هذا النهي من الشارع لسدّ باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات وليس منوطًا بالنهي من العقلاء»، المصدر السابق، الصفحة ١٨٦ (=الجزء ٤، الصفحة ١٨٢).

(٢) سنشير خلال هذا البحث إلى بعض هذه المعاصي.

(٣) **شرح القواعد** (مخطوط)، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، الورقة ٩٠ و٩١، نقلاً عن **المكاسب**، الصفحتان: ١٩٥ و١٩٦ (=الجزء ٤، الصفحة ٢٥٢).

(٤) **المكاسب**، الصفحات: ١٩٦، ٢٤٩ و٢٢٨ (=الجزء ٤، الصفحة ٢٥٢، الجزء ٥، الصفحة ٢٥٠ و الصفحة ١١٤)



ووجهه واضح: فإن الشارع المقدس يهتم بحفظ دين الناس وأخلاقهم وعدم تلوثهم بإثم الغيبة والكذب وأمثالهما أكثر من أي أحد آخر، بل لا يرضى حتى بالانشغال بالأمور الدنيوية بصورة واسعة وإقامة الدعاوى ورفع المخاصمات بما يزيد على ما تقتضيه الضرورة؛ ومن هنا، يمنع ما قد يكون مهيئًا لأرضية وقوع هكذا أمور وانتشارها في المجتمع المسلم، والتي من ضمنها ما نحن فيه من المعاملات الغررية.

ج - العقول البشرية

ومن جملة الطرق الآمنة الموثوقة للوصول إلى الترتيب الشرعي للمصالح، هو الإدراك القطعي لعقل العقلاء.

والاطمئنان إلى العقل في إدراك المصالح ومراتبها، قد وصل إلى الحد الذي يقبل به حتى من ذهب إلى عجزه عن إدراك المصالح والمفاسد مورد نظر الشارع، ومن يعتقد بأنه لا صغرى للقانون القائل بأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع [١]. ففي حالات تزاحم الملاكات والأحكام ذهب حتى أولئك إلى أن العقل هو الحاكم في لزوم الأخذ بالأهم، وإلى أنه قادر على تشخيص الأهم وتمييزه عن المهم[٢].

وما يجدر ذكره هنا، هو أن العقل لا تقتصر صلاحيته على إدراكه المستقل للمصالح ومراتبها، وعلى أن الفقيه يمكنه اعتمادًا على العقل أن يستنبط الحكم تحت ظروف ومراتب مختلفة، بل تمتد تلك الصلاحية إلى تفسير وتبيين مراتب ما كان من المصالح مكتشفًا عن طريق النصوص.

وبتعبير آخر: بعيدًا عما يتمتع به العقل من استخدام استقلالي في عملية الاستنباط، فإنه يتمتع بصلاحية الاستخدام الآلي في هذا المجال أيضًا، والذي يتجسد في صور كثيرة، منها: تفسير النصوص الشرعية، التفسير الذي يكون باعثًا على توسيع المدلول الأولي للنص أو تضييقه[٣].

---

(١) راجع: محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، الجزء ٣، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٢٧٠.

(٣) أشرنا إلى ذلك في بحث مقاصد الشريعة من هذه الدراسة وفي كتاب **الفقه والعقل**، الصفحات ١٦٥ إلى ١٦٨.



والاستخدام الآلي السابق كما يتجسد في الشكل السابق فإنه قد يتجسد في شكل آخر، وهو تفسير وتبيين مراتب المصالح، ليعطي الصورة النهائية للمصلحة المذكورة في النص؛ فبعد أن تذكر مطلقةً في ذلك النص - مثلًا - يتدخل العقل ليعطيها صورةً أخرى غير تلك الصورة.

يقول الفقيه المعروف السيد أحمد الخونساري ذيل الحديث المعروف في تقسيم المكاسب، الذي يدل الظاهر الأولي لبعض فقراته على الجواز الشرعي للصناعة التي لا يجيء منها الفساد محضًا، والشامل لما يجيء منه الفساد أكثر من غيره من الصناعة، ويدل على المنع الشرعي من الصناعات التي يترتب عليها الفساد وإن كانت مصلحتها أكثر من ذلك الفساد[1]. يقول:

«الظاهر الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد، فالعقل الحاكم بوجوب قطع مادة الفساد يحكم بالجواز في صورة غلبة المصلحة، بل يحكم بالوجوب حفظًا للدين، ولعل التقييد بمجئ الفساد منه محضًا، بالنسبة إلى غير هذا المقام من أبواب المعاملات، وعلى هذا، فالرواية غير شاملة للمقام، والعمدة حكم العقل»[2].

وعلى كل حال، فإن الاعتماد على الإدراك القطعي للعقل في مجال ترتيب المصالح أمر غير قابل للخدشة، ومما لا يحتاج إلى البحث والمناقشة، وما يجب البحث والتحقيق فيه، إنما هو الآلية والطريقة التي لا بد للعقل من الاستفادة منها في سبيل الوصول إلى ذلك الإدراك.

ويعتبر اكتشاف ترتيب المصالح الشرعية عن طريق النصوص الدينية المعتبرة - سواءً أكانت مبينةً للمصالح أو مبينةً للأحكام والكاشفة إنًّا عن المصالح - عملًا ليس فيه كثير مؤنة، فعندما يقول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ - مثلًا - في النص المبين للمصالح: «وما أعمال البر كلها، والجهاد في سبيل الله، عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجى»[3]، فإنه يمكن - بسهولة - القول بأن للأمر بالمعروف والنهي

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٢، الحديث ١، الصفحات ٨٣ إلى ٨٦.

(٢) راجع: **جامع المدارك**، الجزء ٣، الصفحة ٢١.

(٣) **نهج البلاغة**، (فيض الإسلام)، الكلمات القصار، الرقم ٣٦٦، الصفحة ١٢٦٣.



عن المنكر قيمة عظيمة عند الشارع أعلى من قيمة أعمال البر الأخرى، ويمكن - تبعًا لذلك - الاستفادة من هذا الأمر في عملية الاستنباط.

بناءً على ما سبق، فلو فرضنا أن حرمة الأشخاص، وعدم اغتيابهم واحترام عرضهم وكرامتهم - وهي من أعمال البر قطعًا - تزاحمت مع النهي عن المنكر، فإنه يمكن حينئذ الإفتاء بجواز الغيبة، فتكون حينئذ من موارد استثناء الحكم بحرمة الغيبة[1].

وهكذا الأمر مع قول الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ في النص المبين للحكم: «التقية في كل شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له»[2]. وقوله: «إنما جُعِلتِ التقية ليحقَنَ بها الدم، فإذا بلغ الدّم فليس تقية»[3]، فإنه يمكن - بدون أي مؤنة زائدة - الوصول إلى الحكمَين الشرعيَّين التاليَين:

١- إباحة التقية للمحرمات الشرعية.

٢- عدم إباحة التقية للدم.

كما أنه يمكن الوصول - من خلال الروايتَين السابقتَين - إلى ثلاث مراتب للمصالح كالتالي:

- مصلحة حفظ النفس وحفظ العرض والمال مقدمة أحيانًا على مصلحة الإتيان بالواجب أو ترك الحرام.

- مصلحة احترام حياة الآخرين مقدمة على مصلحة حياة الشخص نفسه، بمعنى: إنه لا يمكن التمسك بحجة دفع الضرر الجسمي عن الشخص في توجيه الإضرار بالآخرين جسميًا.

بناءً على ذلك، فإننا نتوصل إلى الترتيب التالي للمصالح:

---

(١) اعتبر الشيخ الأنصاري (ردع المغتاب عن المنكر) من موارد الاستثناء من الغيبة المحرمة، مستدلاً على ذلك بعمومات أدلة وجوب النهي عن المنكر. راجع: **المكاسب**، الصفحة ٤٥ (=الجزء ١، الصفحة ٣٥٣).

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الصفحة ٢١٤، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق، الباب ٣١، الصفحة ٢٣٤، الحديث ١.



١- حفظ حياة الآخرين.

٢- حفظ النفس.

٣- القيام بالتعاليم الشرعية.

وعلى كل حال، فإن ترتيب المصالح ببركة وجود النص المعتبر وعلى ضوئه ليس فيه كثير مؤنة بالقياس إلى ما سيأتي، فإن الإشكال والإبهام إنما يشتد في الوقت الذي يرغب فيه الفقيه المستنبط للأحكام والمنفذ لها في الوصول إلى ترتيب المصالح عن طريق إدراك العقل، الأمر الذي يعتبر غايةً في الصعوبة وخاصةً على مستوى تنفيذ الأحكام المستنبطة، وما ذلك إلا من جهة وجود جملة من العناصر الحساسة التي لا بد من أخذها بنظر الاعتبار في تلك العملية علاوةً على دقتها طبعًا.

ومهما يكن، فإنه يجب الالتفات إلى نكتة مهمة في المقام، وهي أن الكلام إنما هو في حكم العقل في ترتيب المصالح من وجهة نظر الشارع، ومن هنا، فإن على العقل أن يضع عينًا على المصالح وترتيبها من جهة، وعينًا أخرى على الهيكلية التي قدمها الشارع للتشريعات، وإلا، فلن تكون النتيجة التي يصل إليها العقل مهما كانت دقيقةً فنيةً صحيحةً.

بناءً على ما مضى، لا بد لنا - وقبل الخوض في بيان المعايير العقلية التي يعتمدها العقل في عملية ترتيب المصالح - من أن نتعرض بالإشارة إلى الهيكلية سابقة الذكر ولو باختصار، فنقول:

لا ينبغي الريب في أن إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والتشريع قد أخذ فيه إحاطته وشموله للأهداف الكلية العامة العالية، تلك الأهداف التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: النهائية، والوسطى، والابتدائية.

فمن باب المثال: يرسل الرسل وتشرع التشريعات لكي ترفع أدران وأغلال الجهل والخرافات عن الإنسان (المقصد الابتدائي)، فترجع للإنسان حريته وكرامته (المقصد المتوسط)، فيكون بين الإنسان والقيم الأخلاقية والشرعية علاقة ورابطة قويتَين، فيصل الإنسان إلى معرفته تعالى، لتكون الحاكمية - بالنتيجة - كلها للّه سبحانه (المقصد النهائي[1]).

---

(١) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحتانة ١٢٩ و١٣٠.



وبهذه الرؤية، يكون حفظ أصل الدين بمجموع المعارف والقيم والشريعة على رأس هرم المصالح الشرعية، فليس هناك أية مصلحة تعلو على مصلحة أصل الدين وبقائه وحاكميته وتقدم عليها، حتى وإن كانت تلك المصلحة هي مصلحة حفظ حياة نبينا الكريم، أو واحد من المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

وعلى هذا الأساس، فإنه يصعب - بل لا يمكن - العثور على فقيه واحد يفتي بوجوب أو جواز حفظ النفس في حالة وجود ما يهدد أصل الدين وبقائه، وأما ما قد يتوهم من بعض الكتب الفقهية من إطلاقات أو عمومات على خلاف ذلك، فعلى فرض وجوده، فإنه لا بد من حمله على وضوح المطلب بحيث لم يحتج إلى التصريح بالتقييد أو التخصيص.

وهذا الذي ذكرناه، يعتبر المنبه الأول للفقيه المسؤول عن استنباط الأحكام وإجرائها إلى وجوب بذل أقصى الجهد النظري والعملي لحفظ الدين، وبقائه، وحاكميته.

وبناءً على ما سبق، سيكون حفظ نظام البشر، والحاكمية الصحيحة الحافظة لذلك النظام، وتأمين الضرورات والحاجات البشرية، من جملة ما يهتم به الشارع ويطمح لتحقيقه.

معايير ترتيب المصالح بحكم العقل

١ - أخروية المصلحة، دينيتها ودنيويتها:

وبما أشرنا له قبل قليل، لن يكون هناك مزيد حاجة لتوضيح أنه كلما كانت المصلحة حافظة للدين وحاكميته، ومؤمنة لضرورات وحاجات الإنسان، فإنها مقدمة على المصلحة الدينية[١] أو المادية المحضة.

فعلى سبيل المثال: يترتب على الجهاد والدفاع عن القيم الدينية وعن الدولة الإسلامية والمسلمين مصلحة حفظ دين المسلمين وبلادهم، وبالنهاية حفظ عرضهم

---

(١) التعبير بالدينية المحضة، إنما هو لأجل التسهيل في المحاورة والقياس إلى الغير، وإلا، فإنه يمكن المنع من وجود هكذا مصلحة.



وأنفسم، فإذا وقع التزاحم بين الجهاد وبين الصيام أو الحج وترك الدفاع والجهاد، فإنه لا ينبغي التردد حينئذ في ترجيح الدفاع والجهاد.

وهذا الذي ذكرناه، بعيدًا عن كونه مما قام عليه الإدراك القطعي للعقل، فإن هناك العشرات من النصوص المعتبرة قرآنًا وغيره مما قام على اعتباره.

٢- اجتماعية المصلحة:

ومن جملة معايير ترجيح مصلحة ما، هو كونها على علاقة مباشرة بالمجتمع والنظم الاجتماعية وحاكميتها. الأمر الذي يفسر تقدم مصلحة حفظ نظام نوع الإنسان والحاكمية الحافظة لذلك النظام على الكثير من المصالح.

والتتبع في النصوص الدينية والفقهية - بعيدًا عن إدراك العقل - خير دليل على ما ادعيناه هنا؛ والسر في ذلك واضح؛ إذ في ظل هذه المصلحة تحيا وتنتظم المقاصد الكلية للشارع وأهدافه من التكوين والتشريع.

ففي رواية معتبرة عن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ في بيع السلاح لأهل الشام وهم حكام المسلمين ذلك الوقت، يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... احمل إليهم ؛ فإن اللّه يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم - يعني: الروم - وبعهم ...»[1].

وواقع الأمر يشير عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا النص الفاخر إلى مصلحة حفظ نظام المسلمين، وإلى الحاكمية الحافظة لهذا النظام وإن كان الحاكم غير صالح، مقدمًا لها على مصلحة الأفراد، بل حتى على المصلحة العامة للمسلمين مستقلًّا عن حفظ النظام.

ومن الطبيعي: أن مصلحة حفظ النظام - بصورة عامة - غير منفصلة بالنتيجة عن المصلحة العامة للمسلمين، إلا أنها من حيث تقسيم وترتيب المصالح والمفاسد، ومن حيث البحث، تعتبر العنصر الأبرز من هذه العناصر.

---

(١) ، محمد بن يعقوب، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١١٢.

٣- عمومية المصلحة:

يمكن تقسيم المصلحة تقسيمًا بسيطًا باعتبار المستفيد منها إلى قسمَين: الشخصية، والعامة.

والتحديد الدقيق لكل من القسمَين وإن لم يكن عملًا بسيطًا لم يشغل بال البعض[١]، إلا أنه يمكن القول بنسبية الشخصية والعمومية أو النظر إليه من هذه الزاوية على الأقل.

وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن وصف مصالح دولة ما، ومصالح أهل تلك الدولة، بأنها مصلحة فردية إذا ما قسنا تلك المصالح إلى مصالح دار الإسلام والمسلمين، وليس مهمًّا رفض البعض لهكذا وصف؛ إذ في النتيجة يتعامل مع مصلحة أهل تلك الدولة بالقياس إلى مصلحة الأمة التعامل مع المصلحة الشخصية، وفي حالة وقوع التزاحم بين تلك المصلحة ومصلحة أعم، فإنه سيقدم المصلحة الأعم كما هو.

وهناك موارد كثيرة للتقديم المزبور في الشريعة الإسلامية والنصوص الفقهية، ويمكن عد ضمان أصحاب الحرف بالنسبة إلى تلف أو إتلاف ما تحت تصرفهم من أموال الناس، وكذا تحريم الاحتكار وجواز التسعير على الملاك من قبل الحاكم، وما جعل له من صلاحيات، وغير ذلك من الموارد الكثيرة، من جملة ما يترجم ذلك التقديم.

وتعتبر عمومية المصلحة من جملة ما لا شك في اعتباره من معايير ترجيح المصالح، وإن كانت قد تفقد تأثيرها الترجيحي في حالة تزاحمها مع المعايير الأخرى.

ومما يثير العجب في المقام، هو عدم توجّه بعض المتخصصين إلى هذا الترجيح، إلى الحد الذي يشكك فيه بقانونية نفي الضرر في الإسلام المعروف بقاعدة (لا ضرر)[٢]. بدعوى عدم تقبل القانون السابق بملاحظة وجود جملة من الأحكام من قبيل: الجهاد والزكاة والخمس!

---

(١) راجع: الحاشية التحقيقية رقم ١٢ آخر هذا الباب من أبواب الدراسة.

(٢) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٦٤ و٤٦٥.



ولا يخفى ما في الكلام السابق من ضعف؛ إذ أن تشريع الجهاد، ودفع الضرائب المالية كالخمس والزكاة، مع ملاحظة ما يترتب عليه من المصالح الاجتماعية والعامة بل حتى الأخروية، فإن مجرد مزاحمتها للمنافع الشخصية والمادية، خاصةً مع النظرة المادية الابتدائية لتلك المصالح[1]، لا يمكنها أن تصبغ تلك العناوين بصبغة الضرر أو المفسدة أو أي عنوان سلبي آخر لتصل النوبة إلى تخصيص الأكثر[2].

والظاهر أن التفسير الوحيد لهذه الفكرة هو النظرة الفردية والشخصية للشريعة ونظام الاستنباط، النظرة التي تشير الضرورة إلى احتياجها إلى إعادة نظر وإصلاح!

٤ ـ ٥ - ترجيح المصالح الضرورية على الاحتياجات العامة، والاحتياجات العامة على العادات والمتطلبات التحسينية والكمالية:

تنقسم شؤون الإنسان أو المجتمع وما يتمتع به كل من هذَين إلى ثلاثة أقسام كلية:

١- الضروريات: وهي ما يلزم لبقاء الحياة واستمرارها.

٢- الاحتياجات العامة: وهي ما يوفر له احتياجاته وإن كان يمكن أن تستمر حياته بدونها.

٣- المتطلبات التحسينية والكمالية: وهي ما له دخل في تحسين الحياة وكمالها بدون أن يكون له مزيد تأثير على استمرار الحياة.

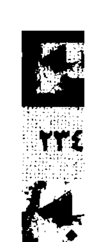
ويمكن للقارئ الكريم من خلال التأمل في ما يحيط به، أن يصل إلى مصاديق لكل واحد من الأقسام السابقة.

والجدير بالذكر، هو أن العناوين الثلاثة السابقة، مع أن لها مصاديق قطعيةً، فإن لها مصاديق مشتبهةً يمكن وقوع الخلاف فيها أيضًا، كما أنه يجدر عدم الغفلة

---

(١) طبقًا لبعض الروايات المعتبرة، دفع الضرائب الواجبة من قبيل الزكاة من الأمور التي توجب زيادة المال وبركته. وعلى هذا الأساس، فعلاوةً على ترتب المصالح العامة والأخروية والمعنوية في هذا المجال، فهناك المصلحة الشخصية أيضًا. راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٩، أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه، الباب ١، الصفحات ١٠ إلى ١٥، أحاديث متعددة.

(٢) مضى هذا البحث في الباب الأول من هذه الدراسة في تشخيص معنى العسر والحرج.



عن اختلاف الرؤى في هذا المقام من ناحية ثانية، لما له من تأثير فاعل في المقام، الأمر الذي يفسر تعداد جملة مما لا يعد عادةً من الضرورات في عداد الضرورات في بعض الروايات المعتبرة[1].

وعلى الرغم من وجود الاختلاف السابق الذكر، إلا أنه لا خلاف في الترتيب المذكور لهذه المصالح في عنوان البحث، كما لا خلاف في لزوم أخذ ذلك الترتيب بعين الاعتبار في عملية استنباط الأحكام وإجرائها.

ومن الطبيعي - كما سنشير إليه في المعيار الثالث - أن كل واحد من المعايير السابقة، إنما يكون معيارًا معتدًّا به في حالات عدم التزاحم، وأما في تلك الحالات، فمن الممكن أن يفقد ذلك التأثير.

فمثلًا: إذا ما تزاحمت المصلحة العامة أو الاجتماعية مع الضرورات الشخصية والفردية، فإنه لا يمكن التقديم بملاك العمومية، أو الاجتماعية، أو الضرورية، بل يجب في هذه الحالة أخذ مجموعة الخصوصيات والظروف والملابسات المختلفة بنظر الاعتبار، ثم العمل بما يحكم به العقل بعد ذلك.

وسنتعرض لذلك في ما يأتي من هذا المطلب إن شاء اللّه تعالى.

٦-٨. دوام المصلحة، تأصّلها وقطعيتها:

لا ينبغي الريب في انقسام المصالح إلى الدائمية والمؤقتة، وإلى الأصلية (الجذرية والأساسية) وغيرها، وإلى القطعية وغيرها.

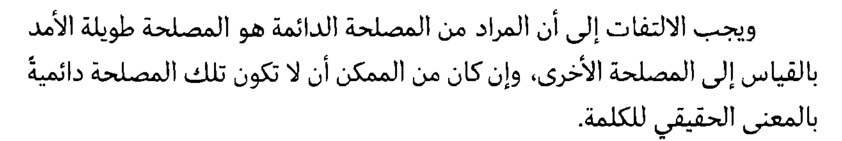
كما أنه لا يخفى على أحد ترجيح المصلحة الدائمة على المؤقتة، والأصلية على غير الأصلية، والقطعية على غير القطعية.

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١، أبواب الماء المضاف والمستعمل، الباب ٩، الصفحة ٢١١، الحديث ١، والصفحة ٢١٢، الحديث ٥. الجزء ١٧، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الصفحة ٤٤٧، الحديث ١. وقد تقدم البحث في هذا المجال في الباب الأول من هذه الدراسة في تشخيص معنى العسر والحرج عن طريق استقراء موارد استعمالهما، وفي بحث (الاضطرار) في الفقه والنصوص الشرعية أيضًا.






ويجب الالتفات إلى أن المراد من المصلحة الدائمة هو المصلحة طويلة الأمد بالقياس إلى المصلحة الأخرى، وإن كان من الممكن أن لا تكون تلك المصلحة دائميةً بالمعنى الحقيقي للكلمة.

فمن باب المثال: عدم تقسيم جميع الغنائم بين المقاتلين، أو عدم التصرف في جميع مصادر الدولة في مدة قصيرة، وتشريع ملكية الأجيال القادمة لهذه الأمور، وإن لم يكن فيه مصلحة آنية أو قريبة الأمد للمقاتلين المشاركين في الجهاد، والنسل الموجود، إلا أنه فيه مصلحة طويلة الأمد[1]؛ المصلحة التي لا شك في تقديمها على المصلحة الآنية القصيرة الأمد.

وأما كون المصلحة أساسيةً جذريةً، فهو من جملة المعايير القطعية للترجيح في مقابل المصلحة غير الأساسية (الشكلية، الدعائية).

فعلى سبيل المثال: قبل رسول اللّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في صلح الحديبية بعض ما وضعه الكفار من شروط في ذلك الصلح لما كان في ذلك من مصالح وحكم[2]، ولأجل الوصول إلى المصلحة الأساسية الأعظم (الصلح وتقوية أسس الحكومة الدينية). فالامتيازات والمصالح التي تنازل عنها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في ذلك الصلح تعتبر شكليةً دعائيةً بالنسبة إلى المصالح التي حصل عليها به، وإن كانت تلك المصالح مما كان فيه تقويةً للحالة المعنوية لبعض المسلمين الذين كانوا يصرون على بقائها والحفاظ عليها حتى أدى بهم ذلك إلى الاعتراض عليه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ[3]، إلا أنها كانت تتنافى مع المصلحة الأساسية والحكمة.

وأما المعيار الآخر في المقام، فهو كون المصلحة قطعيةً في مقابل ما لم

---

(١) من الواضح، أن بعض الأمثلة يمكن البحث فيها من جهات متعددة وصولاً إلى معايير مختلفة.

(٢) من قبيل حذف جملة «بسم اللّه الرحمن الرحيم»، وحذف وصف الرسالة بداية معاهدة الصلح، ورجوع المسلمين إلى المدينة بدون أداء الحج والعمرة ذلك العام، وإرجاع كل قرشي يلوذ بالمسلمين بدون إذن وليه إلى قومه بدون العكس. راجع: جعفر السبحاني، **فروغ أبديت** (بالفارسية)، الجزء ٢، الصفحات ٥٩٠ إلى ٥٩٣.

(٣) راجع: جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، الجزء ٦، الصفحة ٦٨. السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٨، الصفحة ٢٦٨.



يكن كذلك من المصالح، فبعد عدم الشك في أن عقل الإنسان يعتبر من جملة المعايير في قياس المصالح المربوطة بالأمور الدنيوية للإنسان. فإنه يعتبر أن المصلحة المتيقنة مقدمة بالقياس إلى المشكوكة والمحتملة، وقد لا يقبل بالإقدام على ما كان فيه خطر من المصالح وإن كانت أعظم مما لم يكن فيه خطر أو ما كان أقل خطرًا منها.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى استنباط وإجراء الأحكام حينما يقوم على أساس الاستصلاح؛ فإنه يؤكد على هذا المعيار ولا يغفر الغفلة عنه.

وبعيدًا عن إدراك العقل القطعي لهذا المعيار، فإن المستندات الشرعية والفقهية خير دليل على اعتباره، وعلى هذا الأساس، فإنه لا يمكن غض النظر عن المصلحة الفعلية المتيقنة استنادًا إلى مصلحة مشكوكة أهم على فرض تحققها، فلا يجوز ترك واجب فعلي مهم – والذي يحكي عن مصلحة متيقنة فعلية – لأجل مجرد الوصول إلى واجب أهم مشكوك التحقق.

والالتفات إلى المعايير المذكورة في هذا الباب له تأثيره الفاعل في استنباط وإجراء الأحكام ذات العلاقة بالحرب والصلح، والعلاقات الدولية، والقرارات السياسية، والثقافية، والاقتصادية المهمة الكبرى.

٩-١٠- موافقة المصلحة للفطرة، ولطبيعة المكلف(١)، وللسهولة:

ومن جملة العناصر المؤثرة في تقدم مصلحة على مصلحة أخرى، موافقة المصلحة للفطرة الإنسانية والمكلفين، وموافقتها للسهولة واليسر بالقياس إلى المصلحة المنافسة.

والتقديم بهذَين العنصرَين لا يقتصر على ما نحن فيه من تقديم المصالح، بل يمكن – على ضوء الضوابط الفقهية المعروفة والإطار المنطقي لعملية الاستنباط –

---

(١) بنينا هنا على اعتبار (الفطرة) و(الطبيعة) أمرًا واحدًا. وهناك اختلاف - طبعًا - في هذا المجال لا نلج فيه لخروجه عن محل البحث والتحقيق، ويمكن الرجوع في ذلك إلى الكتب التخصصية، كالتفاسير التي تعرضت لتفسير الآية الثلاثين من سورة **الروم** المباركة، وكتاب **(الفطرة)** للشهيد المطهري.
[كتاب (الفطرة) للهاشمي الوارد في الهامش رقم /٢/ لم يعثر عليه في الفهرست]



الاستفادة من ذلك في تقديم إجراء حكم على إجراء حكم آخر (باب التزاحم)، وفي تقديم مستند شرعي على آخر (باب التعارض).

وأما بالنسبة إلى الوجه العقلي للترجيح بالمعيارَين محل الكلام، فيمكن أن نقول في هذا المجال:

حيث أن خالق الطبيعة والشريعة واحد وهو اللّه الحكيم سبحانه وتعالى ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (سورة **الأعراف**: ٥٤)، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (سورة **الأنعام**: ٥٧، سورة **يوسف**: ٤٠ و٦٧)، فليس من الحكمة أن يشرع حكمًا على خلاف فطرة الإنسان وطبعه، فالحكمة والعقل يقتضيان أن يكون الحكم مسايرًا للفطرة متماشيًا معها، ليكون الأساس لتكامل الإنسان، الأخذ بيده إلى الحياة الأبدية. أو كما يعبر القرآن الكريم: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (سورة **الأعراف**: ١٥٧) و: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (سورة **الأنفال**: ٢٤).

وبناءً على ذلك، فما كان من الأحكام غير قابل للإجراء، أو ما كان منها كثير الاستثناء أو دائميَّه، فإنه يجب أن لا ينسب إلى الشريعة، فالاستثناء الكثير من الحكم، وعروض الحالات الثانوية الاستثنائية عليه، لا يلتقيان والحكمة المشار إليها بالملاك والمناط ذاته الذي يذكر عادةً في علم الأصول في بحث استهجان تخصيص الأكثر بل الكثير أيضًا.

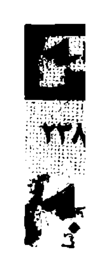
والدليل على التوافق الكامل بين الشريعة والطبيعة لا يقتصر – طبعًا – على الإدراك العقلي وحكم العقل، بل يتعداه إلى النصوص الدينية المعتبرة. يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ (سورة **الروم**: ٣٠)[1].

والترجيح بموافقة الفطرة والطبيعة ليس معناه بأي حال من الأحوال – طبعًا – اعتبار هذَين مستندًا ومدركًا في عملية الاستنباط كما يذهب إليه بعض من لا خبرة له في عالم الاجتهاد وضوابطه هذه الأيام[2]! والذي نعتقده في هذا المجال، هو أن

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، **عشرين مقالة** (بالفارسية)، الصفحتان: ٤٦ و٤٧.

(٢) راجع: صحيفة **الجمهورية الإسلامية** (بالفارسية)، العدد **٢٢٧٦٠**، بتاريخ ١٣٨٢/٢/١٣ هـ.ش.، =



اعتبار سندية ما كان من العناصر من قبيل: الفطرة، والأخلاق، والإنصاف، مما لا يتبع ضوابط معروفةً محددةً ولا يبقي من الشريعة بالتالي أي شيء، وسيؤدي إلى تعدد المدعيات بعدد السلائق والأذواق والميول الشخصية، مما يؤدي بالتبع إلى الفوضى وعدم الانضباط في عالم الاستنباط والاجتهاد.

نعم، رفض سندية العناصر السابقة لا يعني أبدًا صرف النظر عنها من الأساس بعد الاعتراف بتأثيرها الفاعل في الشريعة كما ذكرنا، بل يمكن - كما ذكرنا في بحث مقاصد الشريعة - الاستفادة من تلك العناصر في ترجيح وتفسير المستندات الشرعية، ليكون لها حضورها الفاعل في عملية الاستنباط وإجراء الأحكام المستنبطة عن هذا الطريق.

فمن باب المثال: هناك نظريتان في تساوي دية البيضتَين أو عدم تساويهما، فبينما ذهب البعض إلى التساوي[١] (دية إتلاف كل بيضة نصف الدية الكاملة)، ذهب البعض الآخر إلى التثليث[٢] (دية إتلاف البيضة اليسرى ضعف الدية لليمنى).

وقد استندت كل من النظريتَين إلى جملة من الروايات الواردة في المسألة[٣]، إلا أن بعض الفقهاء رجح النظرية الثانية جاعلًا النص ظهيرًا لذلك، بدعوى أن منافع البيضة اليسرى أكثر من منافع اليمنى، الأمر الذي يقتضي أن تكون ديتها أكثر أيضًا، وحيث أنه يجب أن لا تتعدى دية البيضتَين في ضرر واحد الدية الكاملة، وحيث دلت الرواية - وإن كانت معارضةً - على التثليث[٤]، فلا بد من الذهاب إلى هذا الرأي[٥].

= الصفحة ٦، بحث في باب الغناء.

(١) نسب هذا الرأي إلى أكثر الإمامية. راجع: السيد محمد جواد العاملي، **مفتاح الكرامة**، الجزء ١٠، الصفحة ٤٤٦. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ٢٧٠.

(٢) نسب هذا الرأي إلى الشيخ الصدوق، وسلار، وابن حمزة، والعلامة الحلي والشيخ الطوسي في بعض كتبه، وإلى آخرين. راجع: المصدرَين السابقَين، الصفحتان: ٤٤٧ و ٢٧١.

(٣) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، أبواب ديات الأعضاء، الباب ١، الصفحة ٢٨٣، الحديث١. الباب ١٨، الصفحتان: ٣١١ و٣١٢، الحديث ٢. عدة من المحدثين، **الأصول الستة عشر** (ديات ظريف بن ناصح)، الصفحة ١٤٨.

(٤) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الباب ١، الصفحة ٢٨٣، الحديث ١.

(٥) راجع: الحسن بن يوسف (العلامة) الحلّي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، الجزء ٩، الصفحة ٣٩٩.



ومن الواضح، أن الاستدلال والترجيح بالكيفية السابقة الذكر يستقي أساسه من موافقة النص والحكم المرجح للفطرة والطبيعة، نعم، ليس بحيث لو لم يوجد النص لتم الترجيح أيضًا[١].

ختامًا: وإن كنا لا نرى كفاية ما ذكرناه حول المعيار محل الكلام، وأنه يستحق جهدًا وبحثًا مستقلًّا به من قبل الباحثين والمحققين، إلا أنه لا بد من ختام الكلام في هذه الدراسة في هذا المجال مراعاةً للاختصار.

وأما بالنسبة إلى المعيار الآخر، وهو موافقة المصلحة للسهولة واليسر، فلا شك أن الشريعة الإسلامية شريعة المصالح، ومن هنا، فإنه كلما كانت السهولة في سبيل مصلحة المكلفين، انتظم الاعتبار الشرعي على وفاقها، وإلا، كان الجعل الشرعي لمقتضى تلك المصلحة والحافظ لها. الأمر الذي يفسر أنه كلما جاء تعبير: (الشريعة السمحة والسهلة)، جاء تعبير: (الشريعة الحنيفية) الذي يعني: الشريعة المنضبطة، والبعيدة عن الضلالة، والحافظة لمصالح البشر[٢] أيضًا[٣].

وعلى الرغم من جميع ما ذكر، فإن المقبول عقلًا هو أن يلاحظ الشارع اليسر حيثما أمكن ذلك، جاعلًا السهولة أساسًا للشريعة، وأصلًا من أصولها، وميزةً من ميزاتها.

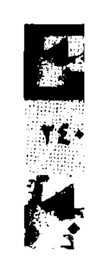
وبعيدًا عن نفي الحرج والعسر والحرج الثابت بالدليل المعتبر، فإن النصوص الدينية الكثيرة المعتبرة الدالة على سهولة الشريعة نعم الشاهد على ما ذكرنا. فالقرآن

---

(١) وهذا ما أدى بالعلامة الحلي إلى الاستناد آخر بحثه في **مختلف الشيعة** (الجزء ٩، الصفحتان: ٣٩٩ و٤٠٠) إلى مجرد الرواية مع تعرضه قبل ذلك إلى مسألة الاختلاف بين فوائد البيضتَين. كما يقول صاحب **الجواهر** إشارة إلى كلام العلامة الحلي في المقام: «مستدلًا عليه مضافًا إلى الخبرَين بما يفهم منهما من تفاوتهما في المنفعة المقتضي للتفاوت في الدية و إلّا فهو بمجرده لا تقتضي [لا يقتضي] التفاوت، كما في تفاوت اليدَين والعينَين»، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٣، الصفحة ٢٧١ (فليتأمل).

(٢) راجع: البحث في تشخيص مفهوم (السهلة) و(السمحة).

(٣) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٩٤. أحمد بن حنبل، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٤٢٩، الحديث ٢٢٦٤٧. محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١، أبواب الماء المضاف، الباب٨، الصفحة ١٥٢، الحديث ٣. و....



بعد ذكره لعدم تشريع الصوم في السفر يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (سورة **البقرة**: ١٨٥). كما ورد في النص المعتبر عن محمد بن خالد البرقي أنه قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عَلَيْهِ السَّلَامُ: هل يجوز أن أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة أو الشعير، وما يجب على الذهب، دراهم بقيمته ما يسوى؟ أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجاب عَلَيْهِ السَّلَامُ: أيما تيسر يخرج». الظاهر في أن الإمام يشير إلى اليسر كمحور من جملة المحاور الترجيحية التي يهتم بها الشارع.

وموافقة المصلحة للسهولة ليس معناه - وكما أشرنا إليه - اعتبار سندية مجرد السهولة، الأمر الذي يعني ضرورة عدم التفكير في أن العمومات والإطلاقات كما هي مقيدة ومخصصة بأدلة نفي العسر والحرج فهي مخصصة ومقيدة بأدلة اليسر والسهولة أيضًا؛ فإن جعل الأحكام الحرجية بصورة عامة لا يقتصر على الخلو من المصلحة، بل يتعدى ذلك إلى ترتب المفاسد الكثيرة عليه، خلافًا لجعل الأحكام الإلزامية وإن كانت على خلاف اليسر.

علاوةً على ذلك، فإن العسر والحرج الشخصيَّين المخصصَّين والمقيدَين للعمومات والإطلاقات المبينة للشريعة أمران قابلان للانضباط، في حين أن اليسر ليس كذلك أبدًا.

بناءً على ما مضى توضيحه، ينكشف الستار عما وقعت فيه بعض الكلمات من عدم انضباط فنّي واجتهادي، كقول بعضهم:

«الولد المتبنى وإن لم يكن ولدًا للصلب، إلا أنه حيث أن اطلاعه على حقيقة كونه متبنًى يسبب له الحرج والعسر والمشقة ولو النفسية (كما هو في العادة)، فإن له من حيث المحرمية حكم الولد للصلب، فكل محارم هذا تكون محارم لذاك، ولا فرق في هذه المحرمية بين من كان نسبيًّا من المحارم كالخال والعمة، ومن كان سببيًّا، كأم الزوجة أو الزوج، أو أبي الزوج، وغير هؤلاء. والإسلام ليس دين نفي الحرج فقط، بل دين السهولة قبل ذلك. «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»[1].

والكلام السابق لم يوضح لنا بالأخير أن المحرمية محل الكلام هل كانت بملاك

---

(١) يوسف الصانعي، جواب الاستفتاء رقم ٨٩/١٠٨٨٧، بتاريخ ١٣٨٢/١٠/٢٨ هـ.ش.






«نفي العسر والحرج» أم بملاك «السهولة واليسر»؟! ففي صدر الكلام ذكر الملاك الأول، بينما ذكر في ذيله الثاني!

بعيدًا عن ذلك، فإن العسر والحرج الرافعَين للحكم إنما هما الشخصيان لا النوعيان! بينما المفروض في الكلام السابق هو النوعي منهما. العسر والحرج – طبعًا – يمكنهما أن يكونا دافعَين للحكم الشرعي أيضًا، بمعنى: عدم جعل حكم شرعي من الأول، إلا أنه ليس محل كلام ما نقلنا من العبارة السابقة.

بالاضافة إلى جميع ذلك، ما ذكرناه سابقًا من أن (السهولة) وصف للأحكام الإلهية بقيد الحنيفية لا بدون ذلك القيد، ولا يمكنها أبدًا أن تكون دليلًا من أدلة الاستنباط.

أخيرًا: يجب أن نذكر بأن الولد المتبنى لو لم يكن له بالنسبة إلى سائر الأحكام حكم الولد للصلب، أفلا يعتبر ذلك حرجًا ومنافيًا للسهولة بالنسبة إليه؟! أفلا يسبب له ذلك مشاكل نفسية؟ هل يمكن بهذا الطريق وما شاكله أن نضرب بالآيات والنصوص المعتبرة المبينة للشريعة عرض الحائط قائلين بالتقييد أو التخصيص؟![1].

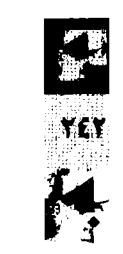
١١- أقربية المصلحة إلى مقاصد الشريعة الكلية:

جميع المصالح الواقعية إنما جعلت في سبيل مقاصد الشريعة الكلية، إلا أنه لا يمكن الغفلة عن أن جميع تلك المصالح ليست على مسافة واحدة من تلك المقاصد، ومن هنا، يمكن أن تكون أقربية المصلحة من جملة معايير الترتيب بين المصالح.

يقول أحد المعاصرين في هذا المجال:

«تقع الأدلة الشرعية على مستويَين: يقع في أحدهما القواعد المتداولة في الفقه، وفي الثاني الأدلة الأعلى مستوًى من تلك القواعد، والتي أسميها بالأدلة العليا.

(١) يرفض القرآن الكريم المساواة بين الولد للصلب والولد المتبنى قائلاً: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۞ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾ (سورة **الاحزاب**: ٤ و٥).



فمن باب المثال: الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ (سورة **النحل**: ٩٠) هي من جملة هذه الأدلة العليا. هذه الآية بنفسها مصدر للتشريع الكلي بلا أن تختص بباب فقهي دون آخر، بحيث تشمل كل الفعاليات البشرية غير العبادات، فكلما اشتبه علينا تشخيص حكم من الأحكام، فإنه لا بد من الرجوع إلى الآية حسب الفهم والذوق السليمَين لكي نرى ما هو مقتضى العدل والإحسان في ذلك المورد المشتبه؟»[١].

والكلمات السابقة وإن وقعت - حسب ظهورها المطلق - في مشكلة اعتبار المقاصد مستندًا من مستندات الاستنباط، وفي مشكلة الخلط بين النصوص المبينة للشريعة والنصوص المبينة للمقاصد[٢]، إلا أنها في ما يرجع إلى الاهتمام بالمقاصد وقعت على الصواب، كما هو الحال في ما ذهبت إليه من تفسير النوع الثاني من النصوص السابقة للنوع الأول.

وقد استفاد بعض الفقهاء المعاصرين من المعيار محل الكلام في ترجيح النصوص المتعارضة أيضًا، مفسرًا «موافقة الكتاب» الواردة في بعض الأخبار العلاجية[٣] بموافقة روح الكتاب والشريعة (=المقاصد)[٤].

١٢- موافقة المصلحة لعالم التكوين:

يعتبر التوجه إلى العلاقة بين الاعتبار والشريعة من جهة والتكوين من جهة أخرى (= علاقة «ما يجب» و«الموجود»)، والاهتمام المناسب بها ضرورة من ضرورات ثبات الاجتهاد وحيويته.

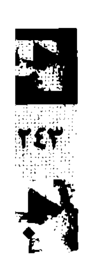
---

(١) راجع: السيد مرتضى التقوي (ترجمة)، «علم الأصول وسيلة أم هدف؟» (بالفارسية)، فصلية **فقه أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (بالفارسية)، العدد ٨، شتاء ١٣٧٥ هـ.ش.، الصفحة ١١٦.

(٢) الآية المشار إليها طبعًا من النصّ المبين للتشريع في ما عدا ما بدأت به يعني: «إن الله يأمر بالعدل» التي تصلح للأمرَين. وقد أوضحنا ذلك في بحث مقاصد الشريعة.

(٣) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الصفحة ١٠٦، الحديث ١. الصفحة ١١٠، الحديث ١٢. الصفحة ١١١، الحديث ١٤، ١٥ و١٦. الصفحة ١١٢، الحديث ١٩. و....

(٤) السيد علي السيستاني، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، الصفحات ٢١٢ إلى ٢١٦.



بعض هذا الاهتمام يجب أن ينصب على مسألة التزاحم بين المصالح، فحيثما وقع التزاحم في المصالح أو في إجراء الأحكام، فالمصلحة التي يجب تقديمها هي تلك المصلحة الأقرب إلى الواقع، والأكثر انطباقًا عليه.

وهذا المعيار في ما لو لم يكن معيارًا لازم الاتباع، فلا أقل من كونه من الأولويات التي لا يمكن غض النظر عنها.

فمن باب المثال: يقول الفقيه المشهور العلامة الحلي في مسألة قلة الماء للطهارة:

«() لو اجتمع جنب وحائض فالأقوى تقديم الحائض؛ لأنها تقضي حقّ اللّه [بالعبادة] وحق زوجها في إباحة الوطي، ويحتمل الجنب الرجل؛ لأنه أحق بالكمال من المرأة»[١].

وما ورد في ذيل الكلام السابق وإن كان برأينا مما لا ينبغي أن يذكر حتى بصورة الاحتمال وخاصةً من قبل واحد كالعلامة وهو المتربع على قمة العلوم الدينية[٢]، إلا أنه يظهر وضوح نكتة مهمة هي ضرورة التوجه - مع الحيطة والاحتياط التامَّين - إلى العلاقة بين التشريع والتكوين في عملية الاستنباط.

سائر المعايير:

ما ذكرنا من المعايير هو القسم الأهم والأعظم من ترجيح المصالح في استنباط الأحكام وإجرائها. ويمكن بمزيد من التأمل الوصول إلى معايير أخرى، فمن باب المثال: أقربية مصلحة ما للمصالح الأخرى محل اهتمام الشارع يمكن أن تكون من تلك المعايير، المعيار الذي يعتبر من جملة عناصر الاستنباط المباشر للحكم مع وجود النص.

ويكمن استخدام المصلحة المتناسبة في الحالة الأولى (الاستنباط المباشر)، في أن العقل العملي - بدليل وجود المصلحة محل الكلام - يحكم بلزوم تحصيل

(١) **تذكرة الفقهاء**، الجزء ١، الصفحة ٦٧.

(٢) في المسألة كلام طويل وفروع كثيرة وروايات مختلفة قد يصح كلام العلامة على بعضها. راجع: السيد محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٦، الصفحة ٤٨٤.

تلك المصلحة، ليثبت الحكم الشرعي بمقتضى قانون الملازمة.

وأما الحالة الثانية (الاستنباط عن طريق النصّ)، فيكمن استخدام المصلحة المتناسبة فيها في الاستفادة منها في تفسير ذلك النص، فتضفي عليه ظهورًا جديدًا، أو تكسر ظهوره المعلق.

ويمكن أن يكون ما يلي من جملة ما نحن فيه:

يذكر بعض الفقهاء في تفسير ما دل من الروايات على ملكية الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ للأرض أو الدنيا وما عليها[1]، أنه لا يمكن العمل بظاهر هذه الروايات، بل يجب حملها على غير ذلك الظاهر؛ فهي ضرورية البطلان، ومخالفة للقرآن والسنة وفتاوى الفقهاء، تستلزم مفاسد وأمورًا قبيحةً تعاب على المذهب الحق ولا تليق به.

ومن هنا، فإنه يجب القول بملك الناس لأموالهم مطلقًا (بلا توقف على إذن الإمام)، وإن كان للإمام اختيار التصرف بتلك الأموال[2].

وما جاء مطلع الكلام السابق، هو استخدام مصلحة حفظ حرمة المذهب ومكانته وعدم التشنيع عليه في تفسير النصوص محل الكلام.

وفي الواقع، إن صاحب الكلام السابق يعتبر أن ملكية الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ للأرضين وما عليها لا تتماشى مع سائر المصالح محل اهتمام الشارع، والأحكام، والمستندات، في حين أن مصلحة الملكية المطلقة للناس لأموالهم مع إعطاء الولاية للإمام عليها يعتبر متماشيًا مع تلك الأمور، ومما تشير إليه النصوص أيضًا.

تزاحم المعايير:

يعتبر تزاحم المعايير أمرًا لا مفر منه، فيمكن وقوع التزاحم - مثلًا - بين عمل إصلاحي فيه المصلحة العامة للمجتمع، وبين مصلحة ضرورية شخصية.

---

(١) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٩. الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٧، الصفحة ١٨٠. **الاستبصار**، الجزء ٣، الصفحة ١٠٨.

(٢) السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٣، الصفحتان: ٢٧ و٢٨.





وعلى هذا الأساس، فكل واحد من الإقدام على ذلك العمل والترك له، له ما يرجحه من المعايير السابقة الذكر مما ليس للآخر.

والذي نراه في المقام، هو أنه لا ضابطة عامةً هنا، وعلى هذا الأساس، فإن على الممارس لعملية تشخيص المصلحة أن يقدم – بعد النظر إلى الجوانب المختلفة للمسألة وملابساتها بصورة دقيقة – ما يحكم العقل بأنه الأهم. الأمر الذي سنتعرض لمبناه ومستنده في المطلب التالي إن شاء اللّه تعالى.

المطلب الثالث: الفرد أو الجهة المسؤولة عن تشخيص المصلحة

ما سبق في هذه الدراسة، أوضح بما لا مزيد عليه العلاقة الحساسة بين الشريعة والمصلحة، الأمر الذي يعني، العلاقة والارتباط الوثيقَين بين الفقه – باعتباره العلم الكاشف عن الشريعة – والاستنباط – باعتباره حركة من المستندات والمدارك المعتبرة باتجاه الشريعة – أيضًا.

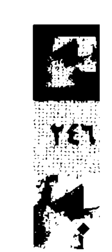
ويمكن للعلاقتَين السابقتَين بصورة عامة أن تبرزا في ثلاثة أقسام كلية: قسم الاستنباط المحض، قسم الاستنباط والإجراء، وقسم الإجراء المحض.

والقسم الأول يختص بالفقيه والمستنبط؛ حيث يرى أن القيام بعمل ما أو تركه مصداق لمصلحة يحكم العقل العملي بلزوم تحصيلها، فيثبت الحكم الشرعي أيضًا عن هذا الطريق.

فالفقيه – مثلاً – في مواجهته للظواهر التجارية أو الاقتصادية أو السياسية الجديدة، يجتهد على أساس ما يرجع إلى العقل العملي من استصلاح.

ومن الواضح، أن الممارس لعملية الاستنباط في هذا القسم ليس في مواجهة مع عملية إجراء الأحكام، بل ما هو مصب اهتمامه هنا هو محض استنباط الحكم الشرعي على أساس الاستصلاح وقياس المصالح.

وما يصدر من الفقيه في هذا الفرض هو بيان الحكم الإلهي والإخبار عنه وليس له أي حكم وإنشاء من قبله. كما أن نفوذ نظر الفقيه هنا إنما هو باعتبار وصف الفقاهة، أي: بما أنه فقيه، ومن هنا، يجب متابعته على مقلديه في ما وصل إليه من نظر.



ويصطلح على النظر المذكور من قبل الفقيه في الفقه بالفتوى[1]، وعلى إصدارها بالإفتاء. والسؤال الذي يبرز في هذا المجال، يدور حول المرجع في تشخيص المصلحة في هذا القسم، فهل هو الفقيه، أم العرف العام، أم الخبير المتخصص، أم المقلد؟

وأما القسم الثاني من الأقسام الثلاثة السابقة الذكر، فهو مختص بالفقيه الحاكم، وفي هذا القسم يأخذ حاكم الشرع - المسؤول عن إجراء الأحكام الشرعية- المصالح والمفاسد وتزاحمها بنظر الاعتبار ثم يحكم بمقتضى المصلحة الحاكمة بالفعل أو الترك.

والحكم الذي يصدره الحاكم هنا، له من جهة ماهية الاستنباط والإخبار عن الواقع (اعتبار الشارع وإرادته)، كما أن له من جهة أخرى ماهية الإنشاء والإلزام. الإلزام الذي يكون الملزم فيه هو حاكم الشرع، ويكون جميع المكلفين والمخاطبين بذلك الحكم - ومن جملتهم الحاكم نفسه - مكلفين بإجراء ذلك الحكم.

واعتبار نظر الفقيه في هذا القسم إنما هو بوصف الفقاهة والحكومة، أي: بما أنه فقيه حاكم.

بناءً على هذا، فما هو الموجود في هذا القسم هو (الاستنباط والإجراء).

ويصطلح في الفقه على ما يصدر من الفقيه في هذا القسم بالحكم الحكومي.

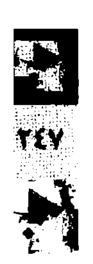
والسؤال المطروح هنا يشبه ما طرح في القسم الأول، حيث يدور هنا أيضًا حول المرجع في تشخيص المصلحة الغالبة - التي هي مستند الحكم الحكومي - فهل هو حاكم الشرع، أم الناس، أم الفرد والجهة الخبيرة المتخصصة في مجال تلك المصلحة، أم المكلفين بإجراء الحكم؟

وأما بالنسبة إلى القسم الثالث، فهو فاقد لجهة الاستنباط، فحيثيته إجرائية محضة، كما أن المنفذ له أيًّا كان من المكلفين المؤدين للوظيفة.

وفي هذا القسم لابد - لأجل إجراء حكم موضوعه المصلحة - من تشخيص

---

(١) راجع: أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠. سعدي أبو حبيب، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.



المصلحة كما هو واضح، فيبرز حينئذ السؤال قهرًا عن الفرد أو الجهة المسؤولة عن التشخيص كما كان الحال عليه في القسمَين السابقَين.

فعلى سبيل المثال: عندما يكون ولي الطفل أو الوصي مكلّفًا بأن تكون تصرفاته في الأموال التي تحت ولايته في إطار المصلحة، فإنه يبرز حينئذ سؤال عن المسؤول شرعًا عن تشخيص تلك المصلحة.

والسؤال السابق يبرز أيضًا حينما تكون الولاية لعدول المؤمنين أو فساقهم.

والجدير بالذكر، هو أنه حيث أن نفي الأحكام الإلزامية في الإكراه، والاضطرار، والتقية وأمثالها قائم على أساس (مصلحة المكلفين)، فإن القسم الثالث يجري في جميع الموارد التي يرفع فيها الحكم الإلزامي من جهة هذه العناوين ليجعل حكم على وفق المصلحة، ومن الطبيعي أن يطرح حينئذ السؤال عن المرجع في تشخيص هذه العناوين.

فعندما يقال مثلًا: يمكن في حال الاضطرار الاستفادة من الحرام بمقدار حفظ الرمق (مصلحة حفظ النفس). فلا جرم أنه سيبرز حينئذ السؤال عن المرجع في تشخيص كل من الاضطرار والمقدار الحافظ للرمق.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى ما إذا كان الكلام على جواز الكذب لإصلاح ذات البين، أو جواز قبول ولاية الظالم لإصلاح حال الناس مثلًا.

أهمية البحث

أشرنا آخر الباب الأول من أبواب هذه الدراسة تحت عنوان (حيطة الاجتهاد والفقه) إلى مسائل من قبيل: ماهية الاجتهاد، تشخيص الحكم، تشخيص الموضوع، المراد من الموضوع، أقسام الموضوع والمتعلق. وذكرنا أن واحدًا من التحديات النظرية التي تواجه الاجتهاد هو البحث عن الفرد أو الجهة المسؤولة عن تشخيص مصاديق موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها[١].

---

(١) المراد من «الموضوع» عندما يذكر في مقابل «المتعلق» هو «متعلق المتعلق».



وقد تعرضنا هناك إلى مجموعة من الآراء في هذا المجال، وإلى النظرية المختارة في ذلك مع ما ابتنت عليه تلك النظرية وما استندت إليه من مستندات.

وما يجب الالتفات إليه الآن، هو أن المسألة المطروحة على بساط البحث في ما نحن فيه شبيهة - بل مطابقة - في الكثير من جهاتها لذلك المبحث السابق؛ فإن الكلام عندما يكون حول الفرد أو الجهة المسؤولة عن تشخيص المصلحة، فإنه في الحقيقة على متابعة وتقليد الأفراد لفرد أو أفراد في هذا التشخيص، وعلى أنه هل يجب التقليد في هذا المجال أم لا؟

وبهذا التوضيح المختصر، تتبين الأهمية القصوى التي يتمتع بها البحث في ما نحن فيه، علاوةً على ذلك، فإن البحث في هذا الباب الثاني من أبواب الدراسة يصطبغ أحيانًا - للأسف - بصبغة عدم العلمية، فيخوض فيه أفراد بتخصّصات متنوعة ولأغراض مختلفة لينتهي إلى صفحات الجرائد ووسائل الإعلام العامة غير المتخصصة، ليخرج بالنتيجة عن أيدي المختصين المنع من ذلك[1]. ليبرز حينئذ الأهمية البالغة للبحث في هذا المجال على ضوء الضوابط الدقيقة المعروفة.

وما يضاعف هذه الأهمية في بلدنا إيران، هو وجود مؤسسة بعنوان: «مجمع تشخيص مصلحة النظام»، مما يطرح أسئلةً كثيرةً حول المكانة الشرعية لهذه المؤسسة.

بعد هذه المقدمة البسيطة، نتعرض بالتفصيل إلى المسؤول عن عملية تشخيص المصلحة في كل واحد من الأقسام الثلاثة المتقدمة الذكر.

١- المسؤول عن تشخيص المصلحة في القسم الأول (الاستنباط المحض)

أما بخصوص كشف الستار عن المسؤول عن تشخيص المصلحة في هذا القسم، فإن ذلك يعتمد اعتمادًا وثيقًا على الإدراك الدقيق لماهية ومكانة هذا التشخيص

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحتان: ٣٥٤ و٣٥٥. «آراء الفقيه التخصصية في موضوعات الأحكام»، فصلية **الفقه والقانون** (بالفارسية)، العدد ٣، شتاء ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحة ٤٤.



في مسيرة الاستنباط، الأمر الذي يستتبع ضرورةً تمركز البحث حول محور بيان ماهية التشخيص السابق وحقيقته.

لا يخفى على المطلعين على عمليات الاستنباط، أن مسيرته تكون - عادةً - بأن يأخذ الممارس لهذه العملية حادثةً أو عملًا من الأعمال بنظر الاعتبار، فيراجع لأجل الوصول إلى حكمه الشرعي ما يراه معتبرًا من المستندات والقواعد العامة.

فعلى سبيل المثال: يأخذ شرب المسكرات، أو أكل اللحم، أو الزواج بالربيبة، أو إنشاء عقد بقالب خاص، أو الرجوع إلى آراء الناس في تعيين الحاكم والوالي، أو غير ذلك من المسائل التي تحتاج إلى الكشف عن حكم الشارع فيها بنظر الاعتبار، ليرجع إلى المستندات اللفظية وغيرها، أو القواعد الشرعية الكلية التي هي من مظان استخراج حكم تلك الأمور في الوصول إلى حكم ذلك الأمر، فيرد الفروع إلى الأصول كما هو القول المشهور المعروف[1].

ويبرز هنا اصطلاحان مهمان: «الحكم» و«الموضوع[2]»، لتتشكل قضية بجزأين (مسند ومسند إليه)، فيقال - مثلًا: «شرب الماء جائز»، أو: «شرب الخمر حرام»، «الصلاة واجبة»، إلخ.

وفي امتثال وإجراء الحكم، هناك - طبعًا - عمل آخر هو تطبيق موضوع الحكم على مصاديقه، من قبيل تطبيق عنوان «الماء» أو «المسكر» على الأعيان الخارجية. الأمر الذي كان أساسًا في اصطلاحَي: «مصداق الموضوع» و«تشخيص مصداق موضوع الحكم»، والذَين يستعمل بدلًا منهما في النصوص الفقهية والأصولية مع التسامح عادةً اصطلاح: «الموضوع» و«تشخيص الموضوع».

ومن الواضح، أن تشخيص مصداق موضوع الحكم خارج عن عملية الاستنباط داخل في عملية إجراء الحكم المستنبط.

والجدير بالذكر، هو أن المطروح فعلًا هو نوع من تشخيص مصداق الحكم ليس

---

(١) هذا الاصطلاح مأخوذ من روايتَين مشهورتَين عن الإمام الصادق والرضا عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ. راجع: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب ٦ الصفحتان: ٤٠ و٤١، الحديث ٥١ و٥٢.

(٢) المقصود من «الموضوع» هو الأعم من «الموضوع» و«المتعلق».





له علاقة بتشخيص موضوع الحكم بالصيغة التي طرحناها، بل يعتبر قسمًا من أقسام الاستنباط، والذي يرجع في الواقع إلى تصور وتصوير دقيقَين لمفهوم الموضوع.

فمثلاً: عندما يبذل الفقيه جهده في معرفة مصاديق الغناء المحرم وتشخيصها تشخيصًا دقيقًا، وأنه هل هو مجرد الصوت المطربِ المناسب لمجالس اللهو أم أن له مصاديق أخرى؟ أو عندما يسعى إلى فهم دقيق لمصاديق الخمر الحرام من الأدلة المعتبرة (مثلًا: هل هو شراب العنب فقط أم أنه يشمل غيره أيضًا؟)، فمن الواضح أن هذا الجهد والسعي من قبل الفقيه إنما هو لأجل الوصول إلى هدف تبين وتبيين مفهوم «الغناء» و«الخمر» الواقعَين موضوعًا للحكم الشرعي، ويعرف الجميع أن هكذا جهد وسعي هما قسم من أقسام عملية الاستنباط وليسا أمرين غريبَين مرتبطَين بإجراء الحكم المستنبط وامتثاله!

نعم، بعد وضوح المفهوم المأخوذ موضوعًا وتمامية عملية استنباط الحكم، يعتبر البحث في الأعيان الخارجية، وأن العين الفلانية مصداق من مصاديق الموضوع أم لا، أمر لا علاقة له بالاستنباط من قريب أو بعيد، وإنما هو مجرد نشاط في إطار إنتاجية الاستنباط وتفعيله.

ما سبق، يضع أيدينا على حقيقة مفادها: إن التشخيص الدقيق لحدود الاستنباط، والتمييز بينه وبين غيره، يمكنه بكل سهولة وشفافية أن يضع أيدينا على المسؤول عن عملية التشخيص، بتقريب أن ما كان داخلًا ضمن حدود الاستنباط – ومن جملته التشخيص الدقيق لمفهوم الموضوع – فهو من مسؤوليات المستنبط، وأما ما كان خارجًا عن تلك الحدود، فالمسؤول عنه هو غيره.

ومن هنا، فمن جهة، لا تجد فقيهًا يوكل أمر تشخيص المفهوم والبحث في المصاديق محل نظر الشارع – الذي يقع بقصد تشخيص المفهوم – إلى المكلفين، وعلى فرض وقوع هكذا أمر فهو من الخطأ! ومن جهة أخرى، ليس هناك أي فقيه يتدخل في عملية تطبيق الموضوع المبين والمكشوف على الأعيان الخارجية، موكلًا ذلك إلى المكلف نفسه، وإن صادف ووقع ذلك من قبل المجتهد، فإنما هو لمجرد مساعدة المكلف ومد يد العون له في هذا المجال[1]، بدون أن يكون لعمله ذلك أي

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحتان: ٣٨٤ و٣٨٥.



اعتبار أو إلزام شرعيَّين.

ومما يجدر ذكره في المقام، هو أنه من الممكن للمستنبط خلال طيه لمسيرة الاستنباط أن يستمد العون من أصحاب اللغة والتاريخ والحديث و ....، إلا أن ذلك ليس من قبيل إدخال هؤلاء في عملية الاستنباط، كما هو الحال في ما إذا قام مقلد فاضل بتشخيص مفهوم موضوع الحكم، الأمر الذي ربما ينتهي به الأمر إلى رفض ما يراه مرجعه في أحد مجالات الاستنباط، إلا أن ذلك ليس معناه أخذ قسم من أقسام عملية الاستنباط والاجتهاد على عاتق المقلد وصيرورته من مسؤولياته ووظائفه.

وبهذه المقدمة، نجر البحث إلى ذي المقدمة، وهو الاستنباط على أساس المصلحة، فنقول:

مفروض الكلام في عملية الاستنباط على أساس المصلحة هو عدم النص الذي يمكن أن يرجع إليه المستنبِط للوصول إلى حكم الظاهرة محل الدراسة من قبله، بل ضالته - عن طريق الرجوع إلى العقل وحكمه بوجود أو عدم وجود مصلحة لازمة التحصيل في تلك الظاهرة - أن يصل إلى الحكم الشرعي لها.

فمثلًا: يلاحظ الفقيه ظواهر من قبيل: الديمقراطية، التفكيك بين السلطات، المعاملات المعاطاتية، عقد الضمان، المعاملات المصرفية، والعشرات من المواضيع الأخرى، فيلاحظ في تلك الظواهر مصالح من قبيل: إصلاح هيكلية النظام الاجتماعي، المنع من الاستبداد، توزيع القدرة وتحجيمها، التسهيل في الأعمال، بدون أن يترتب على تحقق تلك الظواهر أية مفسدة تزاحم تأثير تلك المصالح، مما يؤدي إلى الحكم بحسن هذه الظواهر عقلًا، والذي ينتهي إلى استنباط الحكم الشرعي لها.

وبما سبق، يعلم أن جميع هذه الأعمال يقع في مسيرة عملية الاستنباط، فهو من سنخها، وعليه، فسيكون المسؤول الوحيد عنها هو شخص الممارس لتلك العملية لا غير، يمكن - طبعًا - أن يستمد المستنبط العون في مسيرته باتجاه الحكم الشرعي من العرف العام أو الخبير أيضًا كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، وخاصةً في مجال الموضوعات التي تتصف بنوع من التعقيد، إلا أن من يصل في النهاية إلى التشخيص إنما هو هو لا غير، وهو من سيعتمد على ذلك في فتواه.

ومن الطبيعي، إنه إذا ما قبلنا بوجود الجهة المسؤولة عن الاستنباط بدلًا عن



الفرد المسؤول عنه، وقلنا بأن (شورى الاجتهاد) هي البديل عن (الاجتهاد الشخصي) أو مما يقع إلى جانبه أيضًا، فإنه من اللازم حينئذ اعتبار تشخيص الشورى قائمًا مقام تشخيص الفرد، إلا أن ذلك ليس معناه إلا أن هذه الجهة هي المسؤولة عن عملية التشخيص لا جهة غيرها.

بناءً على جميع ما سبق، ننتهي إلى حقيقة مفادها: إن الفرد المستنبط أو الجهة المستنبطة هما المسؤولان عن عملية تشخيص المصلحة في ما نحن فيه من أقسام الاستنباط، وهو قسم الاستنباط المحض.

٢- المسؤول عن تشخيص المصلحة في القسم الثاني (الاستنباط والإجراء)

التتبع في النصوص الفقهية وغيرها، يظهر الاهتمام الذي بذله فقهاء الإمامية بهذا البحث، على العكس تمامًا عن البحث في القسم السابق من أقسام الاستنباط، وحاصل تلك النصوص أمر واحد، هو أن المسؤول عن التشخيص في هذا القسم هو شخص الحاكم لا غير.

يقول أحد الكتاب:

«ما يظهر ابتداءً من فقه مذاهب العامة وفقه الشيعة أيضًا، هو أن عملية تشخيص المصلحة أمر قد أوكل إلى الإمام. يذكر ابن عبد السلام أنه «لما علم سبحانه أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد في معرفة خير الخيرَين وشر الشرَّين، حصر الإمامة العظمى في واحد كي لا يتعطل جلب المصالح ودرء المفاسد بسبب اختلاف الولاة في الصالح والأصلح والفاسد والأفسد».

وقد بلغ هذا الاهتمام برأي الإمام عند أهل السنة إلى حد تحريم ما يخالفه أو يخالف الحاكم بأي نحو من المخالفة، حيث يقولون: إذا ما اتخذ الحاكم (السلطان) طريقةً ونهجًا فلا يجوز مخالفته في ذلك.

وبعيدًا عن القاعدة السابقة التي تعكس موقف أهل السنة بصورة عامة ولو في بعض فترات التاريخ، فقد أوكل أهل السنة مسألة تشخيص المصاديق وأمور أخرى



كثيرة إلى (الحاكم) أو (الإمام) أو (السلطان) على اختلاف التعبيرات هنا وهناك»[١].

ثم يتطرق الكاتب إلى بعض المصاديق المذكورة في الكتب الفقهية للفريقَين، والتي أوكل أمر تشخيص المصلحة فيها إلى (الحاكم)، أو (الإمام)، أو (السلطان) على اختلاف التعبيرات[٢].

وعلى الرغم مما جاء هنا، فالذي يبدو - بالنظرة الأولى - أنه مخالف لكلام بعض الفقهاء وعملهم، ولعل بعض الموراد التالية التي نذكرها على سبيل المثال تثبت ذلك:

١- كتب المحقق النائيني قائلًا:

«الأول: كما علمت، فإن حقيقة السلطة الإسلامية هي الولاية على مجريات سياسة أمور الأمة ومعرفة حدودها ومقوماتها، وبما أنها تعتمد مساهمة جميع أفراد الشعب في أمور البلاد كأصل مسلّم به، لذا فهي تكرّس مبدأ التشاور مع عقلاء الأمة، وهو ما يسمى بالشورى الشعبية العامة، ولا تنحصر بالتشاور مع بطانة الوالي وخاصته ومقرّبيه، وقد نص القرآن الكريم على مبدأ الشورى وثبّته السيرة النبوية المقدسة كأحد أهم مبادئ الدين الإسلامي الحنيف، وبقيت هذه السنة محفوظةً إلى أن تولّى معاوية أمر الخلافة. والآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (**آل عمران**: ١٥٩) تدل دلالةً واضحةً على هذا المعنى، حيث تخاطب الرسول (صلى الله عليه وآله) وهو العقل الكل ومعدن العصمة، وتأمره بالتشاور مع عقلاء الأمة.

والظاهر من الآية بالضرورة أن مرجع الضمير يعود على جميع أفراد الأمة، من المهاجرين والأنصار قاطبةً. وأما تخصيصها بالعقلاء وأرباب الحل والعقد، فهو من باب الحكمة ودلالة القرينة على المقام، لا من باب الصراحة اللفظية ودلالة الكلمة في الأمر ... وبالرغم من أن الآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (**الشورى**: ٣٨) لا تدل في نفسها على غير رجحان الشورى، إلا أن دلالتها هذه ظاهرة في كونها تخص الأمور

---

(١) حسن صابري، مصدر سابق، الصفحات ٢٢٢ إلى ٢٢٤.

(٢) راجع: المصدر السابق، هامش الصفحتين: ٢٢٤ و٢٢٥.



النوعية العامة ووضعيتها، وأنه لابد من العمل بمبدأ الشورى في مثل هذه الأمور»[١].

ثم يشير النائيني إلى سيرة النبي صلى الله عليه وآله وكلام الإمام علي عليه السلام في مجال الاستشارات التي أجرياها في القيام ببعض الأعمال[٢].

وقد أدى النص الذي نقلناه عن النائيني بالبعض إلى نسبة ما يلي إليه:

«كان النائيني يذهب إلى لزوم المشورة في مجال المباحات - وهي مجال صدور الأحكام الحكومية للولي القائد - فعلى القائد أن يستشير في مجال تشخيص المصلحة وصدور الأحكام الحكومية المحققة للمصلحة»[٣].

إلا أن التأمل في كلام المحقق النائيني، يوصلنا إلى أنه في كلامه السابق لم يكن ناظرًا إلى حكم الحاكم الإسلامي الصالح أساسًا. فهو في ذلك الكلام، وفي جميع ما ذكره في كتابه: (**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**) ينظر إلى ما كان من الأمور في زمان عدم حضور المعصوم ونائبه العام[٤]، ولم يمكن الحد من قدرة السلطان والسيطرة عليها إلا من خلال مؤسسات من قبيل مجلس الشورى. ووصف «السلطنة» بالإسلامية في كلامه يجب أن لا يوقعنا في وهم أن مفروض كلامه هو السلطنة المشروعة؛ فإنه لا يأبى استعمال هذا الاصطلاح حتى في حالة كون المتصدي للحكومة غاصبًا على ما يظهر من مواضع في كتابه السابق[٥].

والمحقق النائيني وإن كان يذهب إلى أن الاستشارة أمر مستحسن للجميع ومن جملتهم الحاكم الصالح في إصداره للأحكام الحكومية، إلا أن قول الكاتب: «كان النائيني يذهب إلى لزوم المشورة في مجال المباحات ...» غير صحيح.

علاوةً على ما سبق، فإن المحقق النائيني وإن كان يرى أن حسن الاستفادة من المشورة والرجوع إلى العقل المجموعي مما يحكم به العقلاء، إلا أن هذا لا ينافي

---

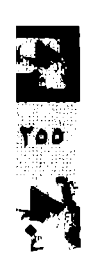
(١) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحات ٥١ إلى ٥٤.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ٥٤ و٥٥.

(٣) السيد علي الحسيني، **ضوابط الأحكام الحكومية** (بالفارسية). **الإمام الخميني والحكومة الإسلامية (الأحكام الحكومية والمصلحة)** (بالفارسية)، الصفحة ١٢٧.

(٤) راجع: الميرزا محمد حسين النائيني، مصدر سابق، الصفحة ٤١.

(٥) راجع: أواخر الصفحة ٥٥ من المصدر السابق.



أبدًا لزوم تولّي عملية تشخيص المصلحة من قبل شخص الحاكم الصالح في إصداره الأحكام الحكومية. ففي الواقع يقال للحاكم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ (**آل عمران**: ١٥٩).

٢- أوكل الإمام الخميني أيضًا مسألة تشخيص المصلحة والضرورة في بعض الموارد إلى غير الحاكم. فقد أجاز في أحد المقاطع الزمنية[١] لمجلس الشورى الإسلامي تشخيص المصلحة بل الضرورة - والتي هي موضوع الأحكام الثانوية - أيضًا.

ففي جوابه عن سؤال وجهه رئيس المجلس المذكور حينذاك حول هذا الموضوع قائلًا:

«ما له دخالة في حفظ نظام الجمهورية الإسلامية مما يوجب فعله أو تركه اختلال النظام، وما هو ضروري مما يستلزم فعله أو تركه الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج، بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثر أعضاء مجلس الشورى الإسلامي مع التصريح بكونه مؤقتًا، فمادام الموضوع متحققًا يرتفع بعد ارتفاعه قهرًا، فهم مجازون في إقراره وإجرائه. ويجب أن يصرح بأن كل من يتعدى الحدود المقررة من المسؤولين عن الإجراء فسيعتبر مجرمًا ويتعرض للملاحقة القانونية والتعزير الشرعي»[٢].

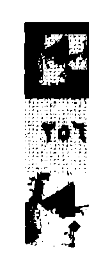
وإيكال مسألة تشخيص المصالح والضرورات إلى مجلس الشورى الإسلامي مع وجود جهة أخرى باسم: «شورى صيانة الدستور»، كانت تولد مشكلة الاحتكاك بين المؤسستَين، علاوةً على أنه مع الأخذ بنظر الاعتبار ما هو منسوب إلى هذه الجهة، فقد كان هناك تخوف من أن يصير كل حرام حلالًا وقانونيًا وبالعكس بحجة الضرورة[٣]، ومن هنا، تولدت النواة الأساسية لمجمع تشخيص مصلحة النظام في نظام الجمهورية الإسلامية، وقد كتب الإمام الخميني جوابًا عن سؤال وجهه بعض المسؤولين قائلًا:

---

(١) بتاريخ ١٣٦٠/٧/١٩ هـ.ش.

(٢) **صحيفة الإمام**، الجزء ١٥، الصفحة ٢٩٧.

(٣) راجع: حسن أشكوري لنكرودي، «الإمام الخميني وحفظ مصالح النظام» (بالفارسية)، فصلية **رسالة الحوزة**، العدد ٤، شتاء ١٣٧٨ هـ.ش.، الصفحة ٦٥.



«مع أنه بعد طي هذه المراحل تحت نظر المتخصصين والخبراء الذين يعتبرون مرجعًا في تشخيص هذه الأمور فإني لا أرى حاجةً لهذه المرحلة، ولكن، ومن جهة الاحتياط، ففي حالة عدم حصول التوافق شرعًا وقانونًا بين مجلس الشورى الإسلامي وشورى الصيانة، يشكل مجمع... لغرض تشخيص مصلحة النظام الإسلامي، وفي حالة اللزوم يدعى أخصائيون آخرون أيضًا، وبعد التشاور الكافي يعمل طبق رأي أكثر الأعضاء الحاضرين لهذا المجمع»[1].

والسؤال الذي يطرح هنا، هو أن تقليد المسؤولية لمجلس الشورى الإسلامي، وتأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام الإسلامي، وتقليده مسؤولية تشخيص المصلحة والضرورة من قبل الإمام الخميني، ألا يخالف ما يستفاد من النصوص الفقهية القائلة بأن ذلك التشخيص في عملية إصدار الأحكام الحكومية بيد شخص الحاكم لا غير؟

النظرية المختارة في المقام

وللوصول إلى النظرية المختارة بيانًا وإثباتًا، لا بد من التوجه إلى الأمور التالية وجعلها نصب أعيننا كونها أمورًا فعالةً جدًّا في هذا المجال:

١- لا ينبغي الشك في أنه لا تعبد خاص للشريعة الإسلامية في المسألة محل البحث (تعيين المسؤول عن تشخيص المصالح في إصدار الأحكام السلطانية والحكومية)، ولا أقل من عدم دليل في البين على ذلك التعبد.

بناءً على ما سبق، فما كان مقتضى العقل، وما طابق بناء العقلاء، فإن الشارع المقدس قد أمضاه، وأرشد إليه عن طريق النصوص.

ومن هنا، فلو افترضنا أن مقتضى العقل وبناء العقلاء كان على عدم إيكال مسألة تشخيص المصالح إلى الحاكم، أو إيكالها إليه ضمن شروط خاصة، فذلك المقدار هو ما يجب البحث عنه شرعًا ونسبته إليه.

والشارع المقدس - طبعًا - شأنه شأن أي مشرع آخر، في سبيل حفظ

---

(١) **صحيفة الإمام**، الصفحتان: ٤٦٤ و٤٦٥، بتاريخ ١٣٦٦/١١/١٧ هـ.ش.



الأهداف والمقاصد الكلية والجزئية التي يهتم بها وبتحصيلها، وبما يناسب تلك الأهداف والمقاصد، سيتصدى لتعيين حاكم الشرع ضمن مواصفات وشروط خاصة، ثم يشخص الصلاحيات التي له، والمسؤوليات التي عليه أن يتحملها ويحددها، إلا أن جميع ذلك، إنما هو في حيطة ما يحكم به العقل وفي إطاره لا خارج ذلك. كما أن الحكم بتحقق ذلك وإجرائه إنما هو بحكم بناء العقلاء أيضًا لا غير.

٢- من وجهة نظر العقل، كل حاكم مهما كان ما يتمتع به من عقلية نافذة وفكر ثاقب استثنائي، فإنه لا يمكنه تشخيص جميع المصالح والمفاسد والضرورات لوحده وبدون الاستمداد من الغير، الأمر الذي يعني: الحاجة إلى استمداد العون من عقول الآخرين ومشاركتهم عقولهم[1].

وفي هذا المقام العقل بين خيارَين لا ثالث لهما:

أ - إيكال مسألة تشخيص المصالح والاحتياجات كلًّا أو بعضًا مع بعض الصلاحيات والمسؤوليات المناسبة وبضوابط خاصة إلى الخبراء المتخصصين، بدون أن يكون لهؤلاء أي دور إلا بعنوان كونهم المتخصصين والخبراء المشرفين على حسن التطبيق والإجراء.

وفي هذا الخيار، لنظر الخبير والمتخصص تمام الموضوعية، أي: الموضوع الواقعي للاعتبار والحجية.

ب - استشارة المتخصصين محل الثقة والاستفادة من آرائهم، في الوقت الذي تكون فيه الصلاحيات والمسؤوليات كلها للحاكم لا غير.

وفي هذا الخيار، يكون نظر المتخصص طريقًا للاطمئنان[2] واتخاذ القرار من قبل الحاكم في تشخيص المصالح والمفاسد وإصدار الحكم على طبقه، فموضوع الاعتبار هو نظر الحاكم لا غير.

---

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ومَنْ شاوَرَ الرجالَ شارَكها في عُقُولها»، **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الحكمة ١٥٢، الصفحة ١١٦٥.

(٢) بناءً على ما نراه من كفاية الاطمئنان للفقيه وحاكم الشرع والمقلِّد في تطبيق الموضوعات الشرعية على المصاديق، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، من اعتبار القطع أو الاكتفاء بالظن والاحتمال.



وهذان الخياران كانا على طول التاريخ الحاكمَين بين العقلاء والأنظمة المؤسسة على أساس العقل والتفكير والتعقل، سواءً أكانت أنظمةً عامةً واسعة الانتشار أم غيرها.

ولا يخفى أنه لا يمكن - عقلًا - اعتبار أحد الخيارَين أفضل من غيره دائمًا وعلى طول الخط، بل الأمر تابع لمقتضيات الزمان والمكان وأهداف المشرع وصاحب النظام. الأمر الذي يفسر حضور كل منهما عند العقلاء.

وقد أكدت النصوص الدينية المعتبرة كثيرًا على أصل الاستفادة من عقل الآخرين وتجاربهم وخبراتهم. يكتب الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في كتابه الخالد لمالك الأشتر حاكم مصر النافذ الفكر والبصيرة:

«وأكثر مدارسة العلماء ومنافثة الحكماء في تثبيت ماصلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك»[١].

وقد أخذ عَلَيْهِ السَّلَامُ في فقرة أخرى من فقرات الرسالة السابقة الذكر أصل استفادة مالك من آراء العقلاء وتجاربهم واشتراط التخصص والخبرة في المستشار أمرًا مسلّمًا، ثم يشير إلى مجموعة من الشروط في هذا المستشار بحيث لا تخطر ببال الإنسان للوهلة الأولى، ولا تصل إلى الفكر إلا بالتأمل والتفكير والفراسة، حيث يقول:

«ولا تدخلن في مشورتك بخيلًا يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جبانًا يضعفك عن الأمور، ولا حريصًا يزين لك الشره بالجور؛ فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن باللّه!»[٢].

والإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يقتصر على التأكيد على لزوم الاستفادة من خبرات الآخرين فحسب، بل يعتبر الاستبداد بالرأي أمرًا خطيرًا، حيث يقول: «وقد خاطر من استغنى برأيه»[٣]، و«من استبد برأيه هلك»[٤].

---

(١) المصدر السابق، الرسالة رقم ٥٣، الصفحة ١٠٠١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٩٩٨.

(٣) المصدر السابق، الحكمة ٢٠٢، الصفحة ١١٨١.

(٤) المصدر السابق، الحكمة ١٥٢، الصفحة ١١٦٥.



واللافت للنظر في المقام، أن النصوص الواردة في مجالنا لا تكتفي بحث الحاكم على الاستشارة، بل تتعدى ذلك إلى إلزام الآخرين بذلك، بل بمراجعتهم له بأنفسم. الأمر الذي يفسره وجود مصطلح (النصيحة) وما شابهه في تلك النصوص[١].

وما يبقى في المقام بعد بيان الخيارَين السابقَي الذكر، هو السؤال عما كان منهما مرجحًا من قبل النصوص الدينية والفقهية، الأمر الذي تتعرض إليه طي الفقرات التالية.

٣- ما أشرنا إليه في الأمر السابق، يوضح أن المعيار في انتخاب المساعد والمستشار من قبل الحاكم في كلا الخيارَين: الموضوعية والطريقية، هو الخبرة والوثاقة لا غير.

وعلى هذا الأساس، فإن إيكال تشخيص مصالح وضرورات البلد ونظام الجمهورية الإسلامية في إيران من قبل الإمام الخميني لأعضاء مجلس الشورى الإسلامي في مقطع من المقاطع التاريخية، لم يكن على أساس كونهم ممثلين عن غيرهم وأعضاء في ذلك المجلس، وإنما كان على أساس كونهم خبراء متخصصين وأمناء موثوقين.

ومن هنا، فإنه حينما وصلت النوبة في مقطع زمني آخر إلى تعيين المرجع النهائي في تشخيص مصالح النظام، فإنه لم يجعل ذلك بعهدة جهة ومؤسسة خاصة، وإنما جعل ذلك على عاتق أفراد محددين منتخبين[٢].

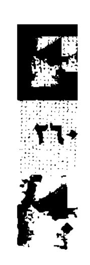
ولا يمكن – طبعًا – غض النظر عن الشروط الأخرى التي يلزم توفرها في بعض الأحيان في انتخاب المسؤولين – ومنهم نواب المجلس بالنظر إلى ما يتمتعون به من مساندة من انتخبهم – كشرط العلم، وحفظ الأمانة، واللياقة.

يكتب أحد الفقهاء المعاصرين بعد تعريف نواب المجلس كأيادي وأعضاد الإمام والحاكم الإسلامي قائلًا: مقتضى القاعدة هو أن حاكم المسلمين وإمامهم هو

---

(١) راجع: المصدر السابق، الخطبة ٣٣، الصفحة ١١٤. محمد ريشهري، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٣٢٧٨، الحديث ٢٠١٣٢. و....

(٢) راجع: **صحيفة الإمام** (بالفارسية)، الجزء ٢٠، الصفحتان: ٤٦٤ و٤٦٥.



الذي ينتخب نواب مجلس الشورى لكي يكونوا عونًا له في القيام بمسؤولياته، إلا أنه من جهة أن الغرض من هذا المجلس هو الاستشارة والوصول إلى قرار واطمئنان في ما يرتبط بالشعب من أمور، فإن من الأولى والأنفع أن يوكل الحاكم والإمام ذلك الأمر إلى الناس في صورة الإمكان، لكي يكون للناس باعث أكثر على احترام القرارات التي تتخذ في ذلك المجلس، وإلى العمل بها. ومن المناسب العمل بهذه الطريقة في انتخاب بعض الوزراء والأمراء أيضًا[١].

والكلمات السابقة وإن كانت لا تلتقي وبعض ما يذهب إليه الكاتب نفسه في تثبيت نظرية وكالة النواب من طرف الناس[٢]، إلا أنها تنفع في تأكيد ما ذكرناه في المقامات الثلاثة السابقة الذكر.

٤- الموازنة والمقايسة بين المصالح والمفاسد وانتهاءً بالاستصلاح الذي هو منشأ إصدار الحكم الحكومي ليست على مستوًى واحد من سهولة وصعوبة الفهم والإدراك، فقد تكون بسيطةً أحيانًا، إلا أنها قد تكون معقدةً أحيانًا أخرى، تتوقف على مطالعات كثيرة، ورؤية مستقبلية عميقة.

فعلى سبيل المثال: المقايسة والموازنة في ما يتعلق بالحادثتَين المشهورتَين في إيران، أولهما: ما أدى إلى مسألة تحريم التبغ[٣]. والثانية: المسائل التي وقعت مرافقةً لثورة المشروطة (الحركة الدستورية) المعروفة، والتي أدت في ما بعد إلى انقسام علماء الدين إلى فريقَين: أصحاب المشروطة (الحركة الدستورية) وأصحاب

---

(١) راجع: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ٢، الصفحة ٦٢.

(٢) فلنقايس بين العبارتَين التاليتَين: «إن المسؤول والمكلف في الحكومة الإسلامية هو الإمام والحاكم، وإن السلطات الثلاث بمراتبها أياديه وأعضاده. وعلى هذا، فطبع الموضوع يقتضي أن يكون انتخاب أعضاء مجلس الشورى بيده وباختياره». المصدر السابق. «وأما الانتخاب العمومي، فلا يغني عن الحق شيئًا، ولا يلزم الوجدان أحدًا على إطاعة منتخب الأكثرية؛ إذ المنتخب بمنزلة الدليل...»، المصدر السابق. **البدر الزاهر**، الحاشية ٥٥. راجع أيضًا: **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحة ٤٩٥.

(٣) طبقًا لما سيأتي من بحث في الباب الثالث من أبواب هذه الدراسة، فإن ما صدر عن الميرزا الشيرازي، إنما هو «فتوى حكومية واجتماعية» وليس «حكمًا حكوميًا»، إلا أن ذلك لا يتنافى وما نحن بصدد إثباته في المقام. وأما تعبيرنا هنا بالحكم الحكومي، فإنما هو متابعة للمشهور المعبرين بذلك.



المشروعة، والتي صارت سببًا في صدور أحكام حكومية مختلفة متناقضة أحيانًا من الجانبَين.

فالحادثة الأولى يمكن أن تكون مثالًا للبساطة والسهولة، خلافًا للثانية التي كانت على مستوًى من التعقيد والصعوبة؛ فمفاسد معاهدة (تالبوت)، وضرورة إصدار حكم حكومي مناسب لهذه المسألة، لم يكن بالأمر الخافي على نظر حاكم الشرع الحاد، في حين أن مسألة المشروطة (الحركة الدستورية) وما كان في ملابساتها من أمور، لم يكن كذلك أبدًا.

وما ذكرناه من الاختلاف في مستوى السهولة والصعوبة، لا يقف على ما كان من نوع الحادثتَين المزبورتين في الأهمية والعظم، بل يتفق حتى في الحوادث والمسائل البسيطة الجزئية أيضًا[1].

إلى هنا، اتضح بما يكفي أن أصل مسألة الاستفادة من نظر الخبير، ومقدار هذه الاستفادة، تابع لمستوى سهولة وصعوبة تشخيص مصلحة الحادثة الواقعة وضرورتها.

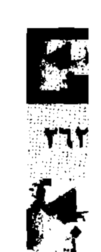
٥- لا يخفى أن هناك تشخيصَين مطروحَين في الحكم الحكومي: تشخيص سابق هو مبنى إصدار الحكم الحكومي، وتشخيص لاحق بعد صدور الحكم يرتبط بمرحلة إجرائه وطريقة ذلك الإجراء.

والتشخيص الأول هو تشخيص من سنخ استنباط موضوع الحكم، في حين أن الثاني تشخيص من سنخ الإجراء والتطبيق. وما هو محل البحث والتحقيق هو الأول؛ إذ لم يتوهم أحد من علماء الفقه أو العقلاء أن المسؤول عن النوع الثاني من التشخيصَين السابقَي الذكر هو الحاكم!

إذن، يجب أن لا يقع الخلط بين النوعَين السابقَين من عمليات التشخيص فيسرّى ما لأحدهما من خصائص ومميزات إلى الآخر.

---

(١) ذهب بعض الفقهاء إلى أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، الصادر في تلك الحادثة المعروفة هو حكم حكومي. راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل** (قاعدة «لا ضرر»)، الجزء ١، الصفحة ٥٥.



واللافت للنظر في المقام، هو أن الإمام الخميني قدس‌سره طبقًا للمستندات الموجودة، قد فوض في المقطع الثاني من المقطعَين الزمنيَّين السابقَي الذكر مسألة التشخيص من النوع الثاني دون الأول إلى بعض الخبراء المعتمدين لديه.

لاحظ ما يلي من نص الرسالة التي انتهى جوابها إلى تعيين أفراد بعنوان المرجع النهائي في تشخيص مصالح النظام، مع الجواب الذي نقلناه في هذا المطلب:

«أما من الناحية النظرية، فإنه قد ارتفعت المشاكل التي كانت في طريق التشريع وإدارة المجتمع الإسلامي، والمسألة الباقية هي طريقة إجراء إعمال حق الحاكم الإسلامي في موارد الأحكام الحكومية».

وما نلاحظه هنا، هو أن مفروض هذا الكلام هو عدم وجود أية مشكلة تواجه عملية التشريع والتقنين، والمشكلة كل المشكلة إنما هي في طريقة إجراء إعمال حق الحاكم الإسلامي.

وبناءً على هذا، فإنه لا يمكن الذهاب إلى أن الإمام الخميني كان يرى – طبقًا لهذا الجواب – أن المسؤول عن التشخيص القبلي للمصالح المرتبطة بإصدار الحكم الحكومي هو شخص غير الحاكم، أو أنه فوض تلك المهمة إلى شخص آخر. وليس في الجواب السابق أية دلالة على ما ذكر، فلا يمكن – بناءً على هذا – أن نعتمد على عموم الجواب للقول بعدم مزاحمة خصوصية السؤال له.

٦– كما بينا في ذيل كلام النائيني، فإن القول بأن مسؤولية تشخيص المصلحة القبلية هي من مسؤوليات شخص حاكم الشرع، ليس له أي تناف مع تفويض هذه المهمة للآخرين تفويضًا مؤقتًا، وهذا لا يعني أبدًا أن عملية التشخيص تلك قد أصبحت من مسؤوليات غير الحاكم.

فمن باب المثال: عندما فوض الإمام الخميني في برهة زمنية معينة أمر التشخيص إلى مجلس الشورى الإسلامي، فإن التعبير الذي استعمله في ذلك هو: «أكثر نواب مجلس الشورى الإسلامي... مجازون في أمر إقراره وإجرائه»، وهذه العبارة تدل بوضوح على أنه قدس سره – شأنه شأن فقهاء الإسلام الآخرين – يرى أن عملية تشخيص المصالح القبلية إنما هي من مسؤوليات حاكم الشرع دون غيره، وعلى أنه لا يمكن عده مخالفًا في ذلك لغيره من الفقهاء.



والذي نعتقده، هو أنه قد يصعب - بل قد لا يمكن - أن نجد فقيهًا واحدًا يذهب إلى أن تشخيص المصلحة القبلية هي مسؤولية غير الحاكم الذي هو بصدد إصدار الحكم الحكومي. وعلى من يرى أن هكذا إجماعات في هكذا مسائل تعتبر مستندًا من مستندات الاستنباط، فإنه يجب عليه أن يسلم بما ذكرنا، ويفتي به.

مع جميع ما سبق، فالذي نراه، هو أنه لا خيار من الخيارَين السابقَين يعتبر ضروريًّا من ضروريات الشريعة الإسلامية، كما أنه من الصعب جدًّا تعيين واحد من الخيارَين على وجه الخصوص عن طريق المدارك الشرعية المعتبرة.

وبناءً على ما مضى، فإن الصحيح برأينا، هو أن تعين واحد من الخيارَين السابقَين يعتمد على اقتضاءات الزمان والمكان وملابساتهما، وحتى على القضية التي يراد الوصول إلى حكم حكومي بشأنها.

نعم، الذي يبدو للنظر، هو أن تفويض تشخيص المصالح لأهل الحلّ والعقد والعقل والتجربة والخبرة بالطريقة التي تقدمت في الخيار الأول، سيكون أقرب إلى الواقع في الظروف الطبيعية وعدم اقتضاء خاص في البين.

والجدير بالذكر، هو أنه مع أن مقتضى النصوص الفقهية هو خلاف ما ذكرنا، إلا أنه من جهة أن المسألة لم تقع محلًّا للبحث، فإنه لا يمكن القول بأن للفقهاء ميلًا خاصًّا إلى أحد الخيارَين بحيث لا يرضون بغيره! فهم قد تطرقوا إلى البحث بطريقته الروتينية العادية، وقد افترضوا حاكمًا كما يمارس الفتوى فإنه قد يمارس إصدار الحكم، ولهذا، فكما أنهم افترضوا في الإفتاء أن شخص المفتي هو الذي يتولى عملية التشخيص، فكذلك افترضوه في إصدار الحكم الحكومي، وجعلوه محورًا لكلامهم وبحوثهم، وإلا، فلو كان البحث بحثًا علميًّا تأسيسيًّا، فلعلهم ذهبوا إلى ما ذهبنا إليه نحن في المقام.

ومن الطبيعي، إننا نقر بأن ما قمنا به هنا من البحث والتحقيق إنما هو خطوة على طريق طويل في هذا البحث الفاخر، وتقع مسؤولية إكمال الطريق على المحققين الآخرين الذين يجدون المجال الذي نفتقد إليه في هذه الدراسة.

ونذكر هنا، بأن جوانب أخرى ذات علاقة بالحكم الحكومي - عدا مسألة القائم على مسؤولية تشخيص المصلحة القبلية - سيتم البحث والتحقيق فيها في الباب الثالث من أبواب هذه الدراسة المتواضعة إن شاء اللّه تعالى.



كما أن البحث في ما يشترط في الخبير المتخصص من جهة العدد، والجنس، والعدالة والوثوق، من الأبحاث الأساسية الأخرى التي لا مجال للبحث المفصل فيها في هذه الدراسة، وإن كان يمكن القول إجمالًا بأن ما هو الميزان في الخبير في الفرض الأول (موضوعية نظر الخبير مع إعطائه المسؤولية والاختيار)، بالإضافة إلى الوثاقة هو التخصص في مجال عمله، إلا أن يدل دليل من قبل الشارع على اشتراط شرط خاص في مورد من الموارد. الأمر الذي يستقي قوته من بناء العقلاء وإمضاء الشارع.[1]

وأما في ما يخص الفرض الثاني (طريقية نظر الخبير المتخصص)، فلا يشترط وصف خاصّ في الخبير، فما هو المعيار هو الاطمئنان أو القطع الذي لا بد للحاكم من أن يصل إليه في تشخيص المصلحة.

وبناءً على ذلك، فيكفي رأي أي خبير يؤدي بالحاكم إلى الوصول إلى الحالة المذكورة. كما أنه لا يخفى ما لوثاقة الخبير وتعدده وما شابه هذه العناصر من دخالة مباشرة في الوصول إلى تلك الحالة.

٣- المسؤول عن تشخيص المصلحة في القسم الثالث (الإجراء المحض)

ما نفترضه في الكلام في هذا القسم، هو حصول عملية استنباط الحكم الإلهي أو عملية إصدار الحكم الحكومي على أساس المصلحة، وقد تم تكليف فرد أو جهة خاصة - كعدول أو فساق المؤمنين - بإجراء ما استنبطه الحاكم أو ما حكم به.

وما يبرز السؤال عنه في هذا القسم، هو المسؤول عن عملية تشخيص المصلحة، فمثلًا: عندما يقال لولي اليتيم: «اعمل بما توجبه المصلحة في حق اليتيم»، فمن هو الشخص أو الجهة التي لا بد للولي أن يراجعها في تشخيص المصلحة تلك؟

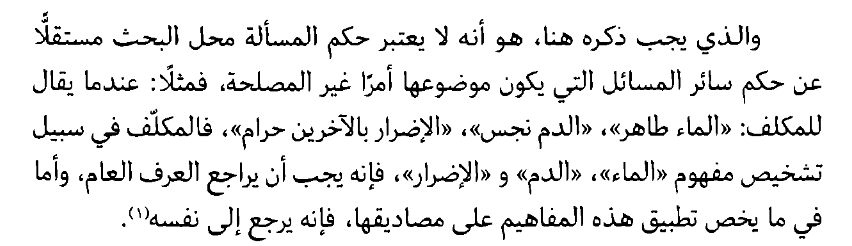
والخيارات المطروحة في هذا المقام متعددة، هي: الولي نفسه، العرف العام (الناس)، الخبير المتخصص، المجتهد الذي يقلده ذلك الولي.

---

(١) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان: ٣١٣ و٣١٤، الحديث ٤٠.







والذي يجب ذكره هنا، هو أنه لا يعتبر حكم المسألة محل البحث مستقلًّا عن حكم سائر المسائل التي يكون موضوعها أمرًا غير المصلحة، فمثلًا: عندما يقال للمكلف: «الماء طاهر»، «الدم نجس»، «الإضرار بالآخرين حرام»، فالمكلّف في سبيل تشخيص مفهوم «الماء»، «الدم» و «الإضرار»، فإنه يجب أن يراجع العرف العام، وأما في ما يخص تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها، فإنه يرجع إلى نفسه[١].

وكما كان الحال هنا هو هذا الذي ذكرناه، فإن الحال في ما نحن فيه هكذا أيضًا؛ ففي تشخيص مفهوم (المصلحة) يراجع العرف العام، وفي مجال التطبيق يرجع إلى نفسه.

ومن الواضح، أن كون المرجع هو اطمئنانه هو نفسه، لا يعني بأي حال من الأحوال عدم لزوم الاطلاع على رأي الخبير المتخصص، إلا أن رأي هذا الأخير هنا إنما أخذ على نحو الطريقية، بأن يكون طريقًا إلى تحصيل العلم أو الاطمئنان أو الظن لشخص المكلّف.[٢]

فعلى سبيل المثال: عندما يقال: «لا يجب الصيام على من يضره الصيام»، فقد يكون الإضرار على نحو من الوضوح للشخص بحيث لا يحتاج إلى مراجعة المتخصص، إلا أن الوصول إلى موضوع واضح بين قد يحتاج أحيانًا إلى مراجعة الطبيب بغية حصول الاطمئنان بتحقق ذلك الموضوع.

وفي الحالة الأولى يمكن القول بوضوح حكم المسألة؛ إذ أن علاقة الموضوع والحكم علاقة العلة والمعلول الاعتباريَّين، ومن هنا، يعتبر تحقق الأول تحققًا للثاني.

وأما بالنسبة إلى الفرض الثاني، فهو الفرض الوحيد الذي يبرز فيه البحث عن المسؤول عن عملية التشخيص، وما نراه فيه، هو أنه مع عدم وجود تعبد خاص من ناحية المشرع، فإن المعيار حينئذ هو حصول اطمئنان أو يقين المكلف، سواءً أكان

---

(١) تعرضنا بالتفصيل للآراء والمباني والمدارك الموجودة في هذا المجال في كتابنا (**الفقه والعرف**)، الصفحات ٣٥٣ إلى ٣٩٢. وكذا في مقالتنا: «آراء الفقيه التخصصية في استنباط الأحكام الشرعية»، فصلية **الفقه والقانون** (بالفارسية)، العدد ٣، شتاء ١٣٨٣هـ.ش.، الصفحات ٤٣ إلى ٦٩.

(٢) الاستفادة من التعبيرات الثلاثة (العلم، الاطمئنان، الظن)، باعتبار اختلاف المباني والموارد والفروض في المقام.



ذلك عن طريق رأي المتخصص أو المتخصصين.

وقد ورد في رواية عن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ جواز التقية حالة الضرورة، وقد فوض أمر تشخيص تحقق تلك الحالة إلى الفرد المكلف نفسه[1]. كما أن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ يفوض مسألة تشخيص كون الصيام مضرًّا للمكلف نفسه، مستدلًّا بقوله تعال: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ (**القيامة**: ١٤)[2].

ومع أخذ ما ذكرناه إلى هنا بعين الاعتبار، يتضح الموقف من الكلمات التالية:

أ - يقول الإمام الخميني جوابًا عن سؤال: «من المسؤول عن تشخيص الموضوعات ذات العلاقة بما يستنبط من الروايات والأدلة الشرعية؟ وإذا كان هو العرف، فهل للمجتهد أن يقوم بتعيين المصاديق العرفية أم يجب أن يترك ذلك إلى العرف؟ وإذا اختلف تشخيص المقلد عن المجتهد، فمن الذي يجب اتباعه؟»

«الميزان هو العرف، وفي حالة وقوع الاختلاف بين تشخيص المقلد والمجتهد، فيجب الرجوع حينئذ إلى العرف، وإذا كان كل منهما يدعي أن رأيه موافق للعرف، يأخذ كل منهما برأيه حينئذ»[3].

وفي إطار اتخاذ الموقف الصحيح من هذا النموذج نقول:

أولًا: ليس المقصود من التشخيص في السؤال المطروح هو تشخيص مفاهيم الموضوعات ومعانيها، وإنما السؤال عن تشخيص وتطبيق الموضوعات العرفية الواقعة موضوعًا للأحكام الشرعية على المصاديق الخارجية، الأمر الذي يفسر الإشارة في السؤال إلى (تعيين المصاديق العرفية).

---

(١) «التقيةُ في كلّ ضَرورة، وصاحبُها أعلم بِها حين تنزِلُ به»، محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الصفحة ٢١٤، الحديث ١.

(٢) «عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أسأله ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه، والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائمًا؟ قال: «بل الإنسان على نفسه بصيرة»، وقال: ذاك إليه، هو أعلم بنفسه»، محمد بن يعقوب، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١١٨، الحديث ٢-٣. و الصفحة ١١٩، الحديث ٨.

(٣) **صحيفة الإمام**، الجزء ١٥، الصفحة ٣٠٦.



ثانيًا: كان اللازم أن لا يجعل العرف هو الميزان والمعيار، وأن يجعل بدلًا عنه الاطمئنان والدقة الشخصيان معيارًا.

نعم، لو كان الكلام حول تشخيص مفاهيم الموضوعات العرفية، لكان المرجع النهائي هو العرف، ولكان المرجع في حالة الاختلاف هو من يشخص نظر العرف ورأيه.

وهناك ملاحظات أخرى جزئية في ما يرتبط بالسؤال والجواب المذكورين نعرض عن ذكرها فعلًا.

ب - «لو شخص الطبيب أن في الحمل ضررًا على الأم، بحيث لو بقي الحمل في بطن الأم لكان لازمه وفاتهما أو أحدهما، فهل يجوز الإجهاض في هذه الحالة؟

الجواب: لو خافت الأم الضرر من وجود الحمل - ولو عن طريق الطبيب الحاذق - جاز لها أن تجهض الجنين بنفسها عن طريق أخذ الدواء وما شابه»[١].

ج - «لو اخبر الطبيب بأن الإجهاض نجاة للأم، بحيث لو لم تجهض لماتت هي أيضًا، فهل يجوز الإجهاض في هذه الحالة؟

الجواب:

لو حصل للمرأة العلم أو الاطمئنان بأن في الحمل موتها، فإنه يمكنها أن تشرب دواءً لقتله ليخرجه الآخرون من رحمها، ولا يجوز لغيرها أن يقوم بالإجهاض»[٢].

د - «لو حكم الطبيب بضرر الصيام لشخص ما، إلا أن ذلك الشخص لا يعتقد بذلك، فصام، فصومه صحيح، وأما لو كان العكس، فحكم الطبيب بعدم الضرر وكان الشخص معتقدًا أو ظانًّا بالضرر، فيجب عليه أن لا يصوم، فلو صام والحال هذه فصيامه غير صحيح»[٣].

---

(١) الميرزا جواد التبريزي، **الاستفتاءات الجديدة** (بالفارسية)، الصفحتان: ٤٧٦ و٤٧٧. السؤال والجواب رقم ٢٠٩٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٤٧٧. السؤال والجواب رقم ٢٠٩٩.

(٣) السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مصدر سابق، في شرائط صحة الصوم، الصفحة ٢١٦.





وقد وافق على هذه الفتوى جل الفقهاء المعاصرين أو كلهم(١).

وما ذكر جوابًا على الأسئلة الثلاثة الأخيرة مطابق للقاعدة، وخير مؤيد لما نحن بصدد إثباته من نظرية في المقام.

ومن الممكن أن يقال: مورد السؤال في الأسئلة الثلاثة الأخيرة أجنبي عما نحن فيه بالكلية، فلا قيمة لما ورد فيها من أجوبة بالتبع.

وتوضيح ذلك، هو أن ما أخذ موضوعًا في جميع تلك الأسئلة السابقة هو عنصر «الخوف» (خوف الخطر، خوف الموت، خوف الضرر)، وحيث أن هذا (الخوف) أمر شخصي راجع إلى وجدان المكلف نفسه، فلا جرم أن المعيار فيه سيكون هو نفسه أيضًا، وأما إذا لم يكن للموضوع هذه الخاصية، كما لو كان ذلك الموضوع هو ذات الضرر، أو الخطر، أو المرض وأمثال ذلك، فليس من المعلوم أن حكم الفقهاء سيكون لصالح أن المعيار هو علم المكلف نفسه أو اطمئنانه.

ونحن وإن كنا لا نصر على نفي هذا الكلام، إلا أننا نرى أنه التفاتًا إلى أن نظر الأجوبة السابقة إلى المستندات والمدارك الشرعية، فالظاهر أنها دالة على معيارية الضرر والخطر(٢)، كما أنه لو كان محل الكلام هو خوف الضرر أو الخطر من باب أنه طريق للكشف عن الضرر والخطر وأمثالهما(٣)، فإن هذه الموارد ستكون في إطار تأييد الرأى المختار تمامًا.

هـ - «تشخيص الضرورة هل هو بعهدة العرف، أم بعهدة شخص المكلف، أم بعهدة أهل الخبرة؟ الجواب: الموارد مختلفة، ففي الأمور البسيطة الأمر مرهون بنظر العرف، وأما في الموارد المعقدة، فالأمر مرهون بنظر أهل الخبرة»(٤).

---

(١) راجع: المصدر السابق، الهامش.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٠، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١٨، ١٩ و٢٠، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٢٢، أحاديث متعددة.

(٣) ولذا جاء في **العروة الوثقى**: «السادس: عدم المرض أو الرمد الذي يضرّه الصوم، لإيجابه شدّته، أو طول برئه، أو شدة ألمه، أو نحو ذلك، سواء حصل اليقين بذلك أو الظن، بل أو الاحتمال الموجب للخوف».

(٤) ناصر مكارم الشيرازي، **الاستفتاءات الجديدة** (بالفارسية)، الجزء ٢، الصفحة ٦٢١، السؤال والجواب رقم ١٧٨٦.



وقد اتضح ما في الجواب السابق؛ فإن السؤال إنما هو عن تشخيص مصاديق الضرورة التي ترجع كلها إلى اطمئنان أو يقين شخص المكلف لا غير، وأما بساطة المورد أو تعقيده فلا يغير من الحال شيئا، بل غاية ما سيؤثره ذلك، إنما هو في سهولة وصعوبة الوصول إلى ذلك المعيار؛ حيث أن الوصول إلى الاطمئنان في الأمور البسيطة أمر سهل على خلاف الأمور المعقدة التي يحتاج المكلف إلى الرجوع فيها إلى رأي أهل الخبرة. إلا أن هذا شيء، وما جاء في الجواب شيء آخر.

واللافت للانتباه، هو أن صاحب الجواب السابق لم يبق وفيًّا له، بل ذهب إلى نقيضه في بعض الموارد! ففي تشخيص صدق (الربح) - الذي وقع موضوعًا لبعض الأحكام الشرعية، والذي يحتاج تشخيصه في المجتمعات غير المستقرة اقتصاديًّا إلى التخصص والتأمل لتعقيده - اعتبر أن رأي المتخصص غير مفيد، ففي جواب السؤال التالي:

«لو خمس رأس المال، وبعد مضي سنة مالية، وعلى أثر التضخم الناشئ عن زيادة حجم المال المتحرك، ازدادت القيمة المالية لماله بدون أي تبدل لجنسه أو مقداره، فهل يصدق (الربح) في هذه الحالة فيجب عليه إعطاء الخمس؟»[1].

أجاب:

«الربح صادق في هذه الحالة؛ فإن التذبذب المحدود القصير المدة غير معترف به في عرف السوق، بل هو مجرد بحث علمي نظري في المحافل العلمية ... وكما نعلم، فإن المسائل الفقهية تدور مدار الموضوعات العرفية لا الموضوعات الخاصة للمحافل العلمية»[2].

وقد تناولنا في كتابنا: (**الفقه والعرف**)[3] نقد مباني وأسس ما جاء في الكلام السابق وأمثاله.

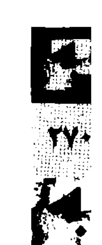
وما ذكرناه هنا وإن كان من جهة طريقة البحث مناسبًا للمكلّف كفرد، إلا أنه

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٦٩، السؤال رقم ٥١٣.

(٢) المصدر السابق، الجواب ٥١٣.

(٣) الصفحات: من ٢٦٨ إلى ٢٨٢.



من جهة المفاد والمحتوى شامل لغيره أيضًا، كما في المجموعة الخاصة من واجدي شرائط التكليف، كعدول المؤمنين، أو ما يعبر عنه عند البعض بالمجتمع[١].

وبناءً على ذلك، فهذه الموارد أيضًا - شأنها شأن التكاليف الفردية - يكون القائم على أمر الإجراء فيها هو المسؤول عن تشخيص المصلحة أيضًا.

وأما في الموارد التي يكون فيها نيابة أو وكالة، كما لو وكل ولي اليتيم غيره في أمور اليتيم، فإن الوكيل يجب عليه الرجوع في التشخيص إلى الولي ولو كان على خلاف تشخيصه.

والدليل على ذلك، هو أن عمل الوكيل إنما هو جزء من أجزاء عمل الموكل، كما أن شرعيته متوقفة على أنه لمصلحة اليتيم، والتي يكون أمر تشخيصها بيد الموكل ليس إلا.

وفي نهاية هذا الباب من أبواب الدراسة الثلاثة، نؤكد على أن ما سنتعرض له في الباب الثالث من هذه الأقسام في ما يرتبط بالمسؤول عن عملية التشخيص، سيكون بعونه تعالى مجرد تقرير مختصر لواحد من المباحث العلمية الفاخرة التي فصلنا الكلام فيها في كتاباتنا الأخرى[٢].

---

(١) راجع: الحاشية التحقيقية رقم ١٣ آخر الباب الثاني من هذه الدراسة.

(٢) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٣٧١ إلى ٣٩٢.



نتائج الباب الثاني للدراسة

وفي ما يخص النتائج التي توصلنا إليها في هذا الباب من أبواب الدراسة، فيمكن الإشارة إلى ما يلي من نقاط:

١- لا يذهب أهل السنة - نظريًا على الأقل - إلى الاكتفاء بصرف المصلحة في استنباط الحكم الشرعي.

٢- ما وصلنا من تراث أهل السنة، إنما هو الاستخدام السندي للمصلحة في صيغ من قبيل: القياس، العقل، العرف، سدّ الذرائع، الاستحسان، والاستصلاح (المصالح المرسلة) بصورة خاصة، مع خضوع كل تلك الصيغ لشرائط خاصة.

٣- استند القائلون بالاستخدام السندي للاستصلاح في عملية الاستنباط إلى أدلة لا يخلو أي منها من مناقشة، من قبيل: القرآن، والحديث، وسيرة الأصحاب، والعقل.

٤- يكفي صرف عدم الدليل على اعتبار الاستصلاح باستخدامه السندي في عملية الاستنباط في رده.

٥- يرفض فقهاء الإمامية الاستصلاح والمصالح المرسلة في عملية الاستنباط، وما توهم كونه من هذا الوادي عندهم فإنه قابل للحمل على غيره فلا يحرز فيه ما توهم.

٦- اعتبار المصالح المرسلة مصداقًا من مصاديق مدركات العقل العملي يمكن أن يكون طريقًا لحضور الاستصلاح في استنباط الأحكام.



٧- اعتبار الوحدة بين المصالح المرسلة ومقاصد الشريعة طريق آخر من طرق حضور الاستصلاح في استنباط الاحكام.

٨- تعتبر مقاصد الشريعة وأدلّتها مفسِّرًا للنصوص المبينة للأحكام لا أنها هي بنفسها مستند من مستندات عملية الاستنباط.

٩- لزوم ملاحظة المصلحة في عملية إجراء الأحكام الإلهية المكشوفة وتطبيقها مورد وفاق الجميع.

١٠- الاعتماد على الملاك والمصلحة القطعية محل نظر الشارع في الفتوى أمر صحيح مع القطع لا بدونه. ولا فرق في ذلك بين تزاحم الملاكات و تزاحم الأحكام، فالمعيار هو القطع لا غير.

١١- تنقسم الأحكام الشرعية إلى ثلاثة أقسام: الأحكام الثابتة شأنًا (اقتضاءً) وفعلًا، الأحكام المتغيرة شأنًا الثابتة فعلًا، و الأحكام المتغيرة شأنًا وفعلًا.

١٢- بدلًا عن اعتبار آلاف من التشريعات غير الثابتة التابعة للمتغيرات الزمانية والمكانية، اعتمد الشارع آلية تشريع الجهات ذات الصلاحية التشريعية في المجالات الخاصة.

١٣- قانون «تقديم الأهم على المهم» لا يقبل الاستثناء، يشهد لذلك الأدلة العقلية والنقلية علاوةً على عالمَي عمل الفقهاء وأقوالهم.

١٤- تقسم المصلحة في الشريعة والفقه إلى: المصلحة المبنى، والمصلحة المبدأ، والمصلحة المعيار التي تعتبر موضوع الحكم وعلته القابلة للاستناد في عملية الاستنباط.

١٥- من آفات الوصول إلى معيار صحيح لفهم المصالح الشرعية واكتشافها هو الخلط بين الأذواق الشخصية والاستحسان، والاستصلاح والإدراك المعلّق للعقل، وبين الإدراك القطعي المعتبر المنجّز للعقل من جهة، والخلط بين المصلحة المبدأ والمصلحة المعيار من جهة أخرى.

١٦- المعيار في فهم المصالح الشرعية واكتشافها عبارة عن: الإدراك القطعي المعتبر المنجّز للعقل، النص الصريح أو الظاهر ومناسبات الحكم والموضوع، إلغاء



الخصوصية وتخريج وتنقيح المناط القطعي، والاستقراء.

١٧- يتحتم في الاستنباط العبور من النص إلى المصلحة، وأما عكس ذلك فليس من الاجتهاد في شيء.

١٨- ما وصل إلينا من الشارع والمعصومين عَلَيْهِمُ‌السَّلَامُ صادر عن جهات وعناوين كثيرة منها:

النبوة، التشريع، الولاية، القضاء، بيان الأهداف الكلية للشريعة ومقاصدها، الحياة الشخصية، بيان أساليب تطبيق وإجراء الأحكام، تفسير الشريعة، بيان المصاديق والإنذار والتبشير، تعليم الحقائق العالية وتعيين المناهج التربوية، بيان مصالح الناس والصلح بينهم، بيان التاريخ والشرائع السابقة.

١٩- إنما يصح الاستناد في عملية الاستنباط إلى بعض أنواع النصوص الصادرة عن الجهات والعناوين السابقة لا جميعها.

٢٠- لم يقم دليل على ثبوت أن الأصل في المصالح المذكورة في النصوص هو العلية.

٢١- إن قانون «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» ليس قانونًا مفهومًا صحيحًا، كما أن قانون «دفع المفسدة والضرر أولى من جلب المنفعة» غير ثابت، علاوةً على أنه لم يقم على عمومه وكليته أي دليل معتبر.

٢٢- كون المصلحة أخرويةً أودنيويةً، اجتماعيةً، عامةً، ضروريةً في قبال الحاجية، وحاجيةً في قبال التحسينية، تحسينيةً، دائمةً، متأصلةً، يقينيةً، موافقةً للفطرة والسهولة، قريبةً إلى المقاصد، موافقةً للتكوين والخلقة، من جملة موازين الترجيح بين المصالح.

٢٣- المرجع في الوصول إلى موازين الترجيح بين المصالح هو: النص، وضرورات الفقه، والعقل. بينما المرجع في تزاحم الموازين هو العقل لا غير.

٢٤- القائم على عملية تشخيص مصاديق المصلحة في قسم الاستنباط المحض هو الفرد أو الجهة المسؤولة عن عملية الاستنباط، وأما في قسم الاستنباط والإجراء والتطبيق فالمرجع هو حاكم الشرع أحيانًا والجهة المتخصصة (أصحاب



التخصص) أحيانًا أخرى. وأما في قسم الإجراء والتنفيذ محضًا، فالمرجع هو الفرد أو الجهة المسؤولة عن ذلك العمل.

٢٥- خطاب المجتمع الإنساني أو الإسلامي على أساس المباني الكلامية والفقهية لأهل السنة وإنكارهم لولاية الحاكم الشرعي أمر قابل للفهم والتوجيه، بل أمر قهري، خلافًا لمبنى القول بتلك الولاية.



الحواشي التمثيلية، والتحقيقية، والتوضيحية، والتكميلية للباب الثاني للدراسة

الحاشية رقم (١)

فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ الأنصاري (قدس سره) في ما يرتبط بجواز التورية: «اللهم إلا أن يدعى أن مفسدة الكذب - وهي الإغراء - موجودة فيها، وهو ممنوع؛ لأن الكذب محرّم لا لمجرّد الإغراء». (**المكاسب**، الصفحة ٥٠).

والكلام الذي لنا مع الشيخ الأنصاري هنا، هو أنه مع الالتفات إلى المقاصد الكلية للشريعة، والتي على رأسها الصدق، والطهارة، والأمانة في الكلام، وتأسيس نظام صحيح على أساس الثقة المتقابلة بين الأفراد، كيف يمكن تجويز التورية بالصيغة التي يطرحها في كتابه المذكور؟

ونحن - طبعًا - لا ننكر جواز التورية بعد ورود جملة من الأدلة على ذلك، إلا أنه يجب تفسيرها على أساس مقاصد الشريعة وفي ضوئها، فالتورية الجائزة تدبير ناشئ من روح الدين لا من غيره كالمكر والأنانية. الأمر الذي يعني: أن بعض ما ذكره الشيخ الأنصاري في **مكاسبه** مصداقًا للتورية الجائزة سوف لن يكون كذلك قطعًا، بل سيكون من الكذب الحرام.

والنموذج الآخر هو ما ذكره في بحث بيع السلاح من أعداء الدين بالبيان الذي سبق في حينه في المتن؛ فهو -قدس سره الشريف- مع أنه يقبل بصراحة بأن «تحفّظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع» (**المكاسب**، الصفحة ٢٠)، لم يقبل بالجزم والتصريح ببطلان المعاملة على السلاح معهم، مارًّا على ذلك مرور الكرام.



ولعل كلام المحقق النائيني في المقام أوضح من هذا، إلا أنه أكثر تعجبًا من ناحية أخرى! فإنه يذهب إلى أن إدراك ملاك الحكم الشرعي من قبل العقل لا يوجب أي تضييق أو تقييد لذلك الحكم المفروض أنه قد استفيد من دليل عام ظاهرًا! حيث يقول: «لا يكون حكم العقل – ولو كان ضروريًا – موجبًا لتقييد موضوع الحكم وتضييقه؛ لما عرفت من عدم صلاح الملاك لكونه قيدًا للموضوع» راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، الجزء١، الصفحة ٤٧٦.

ولم يتضح لنا المعيار الذي اعتمده – قدس سره – في ما ذهب إليه من عدم صلاحية الملاك (الذي تعد مقاصد الشريعة جزءًا منه) حتى في فرض قطع العقل به لتغيير الظاهر الأولي للدليل، والحال أن محل البحث ومفروض الكلام ومراده من (الملاك) هو العلة التامة للحكم لا الحكمة والمقتضي.

الحاشية رقم (٢)

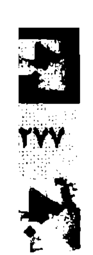
وبغية التعرف أكثر على مباني هذه النظرية، لا بأس بنقل بعض الكلمات في هذا المقام:

– «للشريعة مقاصد، والأحكام الفقهية إنما وضعت من أجل تأمين تلك الأهداف والمقاصد وضمان تحققها. وعند الشيعة هناك أيضًا (علل الشرائع). ولكن، للأسف، لا تعتمد تلك العلل والمقاصد كمباني فقهية، والفقهاء لا يتعاملون مع الفقه بما يوحي بأن جميع مقاصده وأسراره واضحة»[1].

وهذا الكاتب، وعن طريق طرحه لعنوانَي: الذاتي والعرضي في الأديان، ودرج مقاصد الشارع ضمن العنوان الأول، يقول:

– «لا يمكن الوصول إلى أمر ذاتي عن طريق أمر عرضي مهما كان ذلك الأمر العرضي، الإسلام العقائدي عين الذاتيات، والإسلام التاريخي عين العرضيات ...

(١) عبد الكريم سروش، **بسط التجربة النبوية**، الصفحة ٣٤٥.



والاجتهاد الفقهي يستلزم ترجمةً ثقافيةً للعرضيات»[١].

- «ومع الاعتراف بحقيقة أن الكثير من الأحكام أمور تاريخية كانت وسيلةً لتحقيق المقاصد والقيم ذات الطراز الأول الذاتية. تصل النوبة إلى سؤال هو: كيف يمكن التفكيك في العصر الحاضر بين المقاصد والقيم ذات الطراز الأول التي كانت من ذاتيات الرسالة والدعوة، وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة من ناحية، وبين المقاصد والقيم الأدنى منزلةً من تلك وأحكامها من ناحية أخرى؟

أقول: ليس من الممكن الوصول إلى ذلك عن طريق الرجوع إلى الآيات والأحاديث نفسها؛ فإنه ليس من سنخ فهم محتوى تلك الآيات والأحاديث ومضمونها. بل هو عمل مختلف من حيث الأساس، يرجع إلى تشخيص الذاتي والعرضي، والأصلي والفرعي في ظهور وسعة النبوة والرسالة التي كانت ظاهرةً ومسيرةً تاريخيةً.

هذا العمل هو دراسة تاريخية في نشوء حادثة تاريخية، ومقتضى ذلك هو أن جميع الآيات والروايات ذات العلاقة إنما تجد معناها ومكانتها في إطار تلك الحادثة وظهورها. وللوصول إلى التفكيك المنشود ليس هناك إلا هذا الطريق. وإن ادعى أحدهم وجود طريق آخر غير هذا الطريق فنحن مستعدون تمام الاستعداد للاستماع»[٢].

- «لأجل بقاء الغايات والأهداف الشريفة العالية، لا سبيل إلى ذلك إلا استبدال الآلات والوسائل القديمة التي كانت ذات يوم نافعةً في هذا المجال، والتي فقدت اليوم قيمتها في هذا الإطار بل أصبحت من موانع ومزاحمات الوصول، بآلات ووسائل جديدة تتناسب مع الاوضاع الجديدة المعاصرة. ليس هناك من عاقل يقبل الجمود على وسيلة قديمة كانت نافعة ذات يوم تبعًا لأوضاع وأحوال خاصة ولو كان ذلك بقيمة فقدان الغاية والهدف. ليس لهذا العمل إلا معنًى واحد هو تقديم الهدف فداءً للوسيلة»[٣].

---

(١) المصدر السابق، الصفحتان: ٨١ و٨٢. راجع أيضًا: عبد الكريم سروش، **باب الاجتهاد**، (إعداد: سعيد عدالت نجاد)، الصفحة ٣٢.

(٢) محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين** (بالفارسية)، الصفحتان: ٢٦٧ و٢٧٠.

(٣) مصطفى ملكيان، فصلية **نقد ونظر** (بالفارسية)، العدد ٢، ربيع ١٣٧٥ هـ.ش.، «اقتراح»، الصفحة ٦٦.



الحاشية رقم (٣)

ويبرز هذا الموضوع بصورة أكثر وضوحًا في حالة وجود التضاد بين المقصد القطعي للشارع وبين مقتضى الحجة والدليل المعتبرِ المبين للشريعة.

فمثلًا: لو كان مقتضى دليل ما أو إطلاقه أوعمومه مخالفًا للمصلحة والعدالة، أو كان مقتضى حكم من الأحكام إعدام روح العبادة والتعبد، أو تربية البخل والشحّ والكسل والحيلة و...، ففي هذه الحالة هناك منهجان فقهيان مطروحان في المقام:

١- ممارسة الاجتهاد في إطار النصّ المعتبر المبين للحكم، والأخذ بإطلاقه وعمومه، واعتمادًا على النص يتلاشى الخوف من العمل بالمقاصد. وبعبارة أخرى: يفسر المقاصد بملاحظة إطلاق النصّ المفروض.

٢- على العكس من السابق، بحيث يجب الاعتماد على مقصد الشارع في تفسير النص المبين للحكم بحيث يتناسب مع المقاصد مع إمكان التفسير، وإلا، يطرح النص![1].

والتتبع في آثار الفقهاء والمحققين في ما يرجع إلى تعارض المقاصد مع الحكم أو الدليل يضع أيدينا على كل من المنهجَين المذكورَين.

ومما لا شك فيه، أن الحلول التي يطرحها الفقهاء قاطبةً[2] - إمامية وغيرهم -

---

(١) يقول الشـاطبي في **الموافقات**: «المسـألة الثانية عشـرة: لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانـت الأعمـال معتبرةً بذلك، لأنه مقصود الشـارع فيهـا كما تبين، فإذا كان الأمر فـى ظاهره وباطنه على أصل المشـروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفةً، فالفعل غير صحيح، وغير مشـروع؛ لأن الأعمال الشـرعية ليست مقصودةً لأنفسـها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهـي المصالح التى شـرعت لأجلهـا، فالذى عمل من ذلك علـى غير هذا الوضـع، فليس على وضع المشـروعات». (راجع: الشـاطبي، **الموافقات**). وقد تكلم الشاطبي كثيرًا في هذا المجال، وقد أسس في هذا المجال عدة قواعد مهمة تستحق البحث. (المترجم).

(٢) نرجـوا الالتفـات إلى تعبيـر «قاطبةً»، واسـتعماله هنا، إنما هو مـن جهة أن بعض الفقهـاء وإن كانوا يخالفون بعض الحيل المسـتعملة في مجال الربا، إلا أنهم يقبلون ببعض الطرق التي تؤدي بالنتيجة إلى نتيجة تلك الحيل. راجع مثلًا: السـيد روح اللّه الموسـوي الخميني، **تحرير الوسـيلة**، الجزء ١، كتاب البيع، القول في الربا، الصفحة ٥٣٨، المسألة ٧.

=



في باب الربا، والطلاق، وأمثالهما، تعكس المنهج الأول؛ كما أن بعض النماذج والأقوال تحكي عن المنهج الثاني.

فلننظر إلى النموذج التالي:

- «ومع أننا، بحمد اللّه وحسن تأييده، عند تعرضنا لهذه المقولة المباركة: «لا تنقض اليقين بالشك» ترانا نستنبط العديد من الأصول والقواعد اللطيفة، لكننا في الوقت نفسه نغفل عن التفكير بمقتضيات أسس ومباني مذهبنا وما نمتاز به عن سائر الفرق، فابتلينا بأن أصبحنا أسارى ورقيقًا بأيدي الطواغيت حتى ظهور الحجة (عجل اللّه تعالى فرجه)، ولم ندخل هذا المجال اعتقادًا منّا بعدم جدواه. وأما الآخرون فقد سبقونا إلى فهم تلك الأسس والمباني وتخليص رقابهم من هذه العبودية النحسة ...»[1].

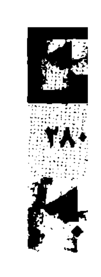
وما أكد عليه في الكلام السابق، هو التأصيل للمقاصد، أو كما عبرت تلك الكلمات: «أسس ومباني المذهب» في استخراج القواعد والأحكام التي يمكن استنادًا إليها التخلص من أسر الطاغوت وعبوديته والوصول إلى الحرية. وهذا بنفسه ما عبر عنه بعض الفقهاء بتعبير: «موافقة النص روحًا للكتاب والسنّة».

وعلى أساس هذا الكلام، فإن النصّ والرواية إنما تكون معتبرةً في ما إذا كانت متوافقة مع «المبادئ الثابتة للشريعة الإسلامية»، بحيث لا يشكل النص أي تضاد في ما إذا وضع إلى جانب منظومة الدين بروحها ومقاصدها[2].

= هذا، وقد ادعى البعض انعقاد إجماع الصحابة على تحريم الحيل حيث قال: «أجمع الصحابة على ترك الحيل وتحريمها، واعتبار ذلك منافيًا للمقاصد والمصالح، وموصلًا إلى معارضة الأحكام والقصود والنيات المعتبرة». راجع: نور الدين الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الصفحة ١٠٠. (المترجم).

(١) الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصفحتان: ٥٩ و٦٠.

(٢) (٣)«بل لو فرض تعارف أمر سفهي بين أراذل الناس، لا يمكن كشف رضى الشارع عنه لو لم يصل إلينا الردع، لغاية بُعد رضاه بما هو سفهي تنبو عنه الطباع والعقول السليمة وتتنفّر عنه العقلاء مع كونه مربّي العقول ومتمّم المكارم». السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ١، الصفحة ١٦٣.



الحاشية رقم (٤)

لا يخفى أن المقصود من الالتفات إلى المقاصد والتوجه إليها إنما هو الالتفات إلى جميع المقاصد المؤثرة في المسألة محل البحث لا التوجه إلى بعضها والغفلة عن البعض الآخر.

فمن باب المثال: ذهب بعض فقهاء الإمامية إلى أن المعاملات السفهية غير العقلائية ليست محلًّا لرضى الشارع حتى لو فرض أنها جرت أحيانًا بين غير العقال بلا ردع منه عنها؛ إذ لا يرضى الشارع وهو المربي للعقول والمتمّم لمكارم الأخلاق بهكذا أعمال تتنفر منها الفطرة والطبع السليم للإنسان.

وما يضعف الكلام السابق، هو التفات قائله إلى مقصد (تربية العقول وتميم القيم الأخلاقية في الإنسان) والغفلة عن غيره، من قبيل: حرية إرادة الإنسان في أعماله ومعاملاته، وتسلّط الناس على أموالهم التي لا شك في أنها من الموارد محل اهتمام الشارع إلا في بعض الموارد الاستثنائية التي يتوفر فيها مصلحة حاكمة عليها، والذي يقتضي صحة المعاملة التي يجريها الإنسان بإرادته واختياره حتى لو كانت سفهيةً!

الحاشية رقم (٥)

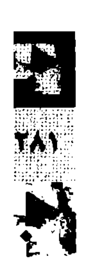
لمزيد من التوضيح نقول:

هناك ضوابط حاكمة خاصة بالنسبة إلى ما يصلح من النصوص المبينة للحكم لأن يكون مستندًا في عملية الاستنباط، من قبيل:

١- أن يرجع الممارس لعملية الاستنباط في تفسير الألفاظ الواردة فيها إلى العرف العام إلا أن يرد تفسير خاص لها من قبل الشارع نفسه.

٢- الاكتفاء بالظهور في دلالة تلك النصوص على المعنى المراد للشارع، كما أن الظن النوعي بذلك المراد يكفي عند الأكثر.

٣- اشتراط حجية دلالة تلك النصوص على المعنى المراد للشارع بعدم تعارضها مع مفاد نص آخر، وإلا، أجريت قواعد التعارض حينئذ.



وأما النصّ المبين للمقاصد فيعتبر فيه ما يلي من أمور:

١- الرجوع في تفسير المقاصد - عمومًا - إلى الشارع ؛ لما فيها من إبهام وإجمال، وأما العرف العام فليس مرجعًا صالحًا في هذه المجالات.

٢- المعيار في الحجية هو القطع بالمراد، وأما المبنى المعروف (غير التام) فيذهب إلى الاكتفاء بالاطمئنان في هذا المجال، وأما الظهور والظن النوعيان فلا يكفيان هنا.

وبناءً على ذلك، لا يمكن الإفتاء بأن عملًا ما مصداق من مصاديق العدل أو التقوى – مثلًا – اعتمادًا على الظن.

٣- حيث أن المقاصد والنصوص المبينة لها حاكمة على مفاد النصوص الأخرى وتعتبر معيارًا على هذا الصعيد، فإن مفادها مقدم على مفاد غيرها، نعم، في حالة التعارض يعتبر في المقصد أن يكون قطعيًّا.

ما ذكرناه هنا، يكشف الستار عن نوع آخر من الخلط بين النصوص المبينة للمقاصد والنصوص المبينة للحكم. فلنلاحظ السؤال والجواب التاليَين بغية التوضيح في هذا المجال:

«إذا عجز المريض عن التطهّر والوضوء فهل يجوز له أن يؤخّر الصلاة عن وقتها [فيقضيها مع الوضوء]؟

الجواب:

«لا يجوز أن يؤخّر الصلاة عن وقتها، بل يصلّى الصلاة في وقتها ولو بغير وضوء وتيمّم، ولو كان على بدنه أو ثوبه أو المكان الذي يصلّي عليه نجاسة يعجز عن إزالتها. قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾»[1].

وما يضيق الخناق على الجواب السابق، هو تمسكه بالآية الشريفة التي تعتبر – قطعًا – من النصوص المبينة للمقصد الكلي وهو الدعوة إلى التقوى، الأمر الذي لا

(١) محمد بن عثيمين، **طهارة المريض وصلاته**، الصفحة ٣.



يمكن معه الإغماض عن ضعف الاستدلال المذكور؛ إذ ما هو الدليل على أن الصلاة داخلَ الوقت بدون وضوء وتيمم وطهارة بدن ولباس ومكان من مصاديق التقوى بالقياس إلى الصلاة خارج الوقت بطهارة كاملة؟

لا ريب في أن المرجع في الحكم في هذا المجال هو الشارع نفسه، في حين أنه لا دلالة للآية الشريفة على ذلك أبدًا.

الحاشية رقم (٦)

بعض الباحثين الأصوليين من قبيل: المحقق الخوئي (السيد محمد سرور البهسودي، **مصباح الأصول**، الجزء ٣، الصفحات: من ٣٥٣ إلى ٣٥٤)، والسيد الشهيد الصدر (السيد محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٧، الصفحتان: ٦٥ و٦٦)، يذهب إلى أن اصطلاح «التزاحم» له استعمالان:

١- تزاحم الملاكات.

٢- تزاحم الأحكام.

والتزاحم في الاستعمال الأول يتحقق في ما إذا كان لعمل ما مصلحة ومفسدة في الوقت نفسه، حيث ليس للمكلف أي دور في التعيين والانتخاب، بل يجب عليه أن يتحرك تبعًا لما يرسمه له الشارع.

ومن الطبيعي حينئذ أن الشارع سيجعل الحكم طبقًا للملاك الأقوى، إلا أن المشرع لو فرض وجعل الحكم على خلاف ما هو الأهم بنظر المكلف، فإنه يجب على المكلف الاتباع حتى في مثل هذه الحالة أيضًا. فإدراك هكذا مصلحة أو مفسدة، وتعيين ما هو الأهم منهما خارج من الأساس عن قدرة الإنسان وفهمه. (راجع: محمد اسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، الجزء ٣، الصفحة ٧٠).

وهذا كله خلافًا لما عليه الحال في الاستعمال الثاني للتزاحم؛ إذ هو لا يستعمل هنا إلا مع وضوح الأحكام الإلهية، وكل ما في الأمر، أن المكلف عاجز عن امتثال كلا الحكمَين. ففي هذه الحالة يجب – تبعًا للحكم القطعي للعقل – تقديم الأهم، حيث يكون إدراك العقل واحدًا من الطرق إلى ذلك التشخيص الذي هو بيد



المكلف. (راجع: المصدر السابق، الجزء ٣، الصفحتان: ٢٦٨ و٢٧٠).

والذي يبقى في المقام هو سؤال الفرق بين الموردَين!

فلو اضطر سائق سيارة ما نتيجةً لحادثة معينة بين أن يستمر في طريقه فيقتل إنسانًا واحدًا، وبين أن ينحرف فيقتل عدة أشخاص، فإن عقول جميع العقلاء تحكم – وبحق – بوجوب الاستمرار بالطريق. (راجع: الميرزا محمد على التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، الجزء ١، الصفحة ٤٥٤. السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحة ١٢).

وما يواجه ذلك الإدراك وتلك الفتوى، هو أن تعيين التكليف المذكور لذلك السائق هو حكم جديد نتيجة التزاحم وعلى أساس حكم العقل في المقام، فإذا كان المكلف (مقلدًا أو مجتهدًا) قادرًا على الإدراك في هذا المقام، وقد اعتبر الشارع ذلك الإدراك أيضًا للقطع بالملاك، فإنه يجب أن يكون الأمر كذلك في القسم الأول أيضًا من التزاحم في ما لو وصل العقل إلى القطع.

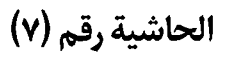
وأما ما يقال من أن العقل يمكنه الوصول إلى القطع في القسم الثاني دون الأول، فإنه وإن كان صحيحًا في الجملة، إلا أن القول به مطلقًا ليس علميًّا ولا صحيحًا.

أما أنه ليس علميًّا، فمن جهة أن تعميم الحكم على جميع الحالات ليس له أي مستند علمي في المقام.

وأما عدم صحته، فمن ناحية وجود عدة حالات لانتقاضه، وقد ذكرنا بعض ما اعترف به المخالف لإدراك العقل من هذه الموارد في كتابنا: **الفقه والعقل** (الصفحات: من ١٢٥ إلى ١٢٧).

وعلى كل حال، الصحيح: هو أن الاعتماد على الملاك والمصلحة القطعيَّين أمر تام وبدون ذلك القطع لا يعتبر تامًّا، بدون أي فرق بين عالم تزاحم الملاكات أو تزاحم الأحكام. فالمعيار كل المعيار هو القطع وليس أمرًا آخر.





الحاشية رقم (٧)

بحث الضيق الذاتي لأدلة الواجبات والمستحبات وعدم شموله للوسيلة المحرمة، يعتبر من المباحث الأصولية المهمة، ومما له تأثير مباشر في الفقه، إلا أنه ليس له محله الخاص المشخص في علم الأصول، وإن كان يكتفى فيه بالإشارة العابرة في مسألة (جواز أو عدم جواز اجتماع الأمر والنهي). والظاهر أن هذا البحث الفاخر لن يؤدى ما له من حق بهذه الطريقة.

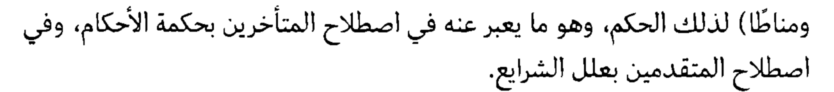
وقد طرح البحث المذكور في كلمات الشيخ الطوسي في كتاب (**الخلاف**)، وكلمات المحقق الأول في (**معارج الأصول**)، واستمر إلى يومنا هذا. وقد وقع محلًّا للخلاف بين الفقهاء وبين الأصوليين، بل في كلمات الواحد منهم أيضًا. وقد تعرضنا له بالتفصيل في دروسنا الأصولية. كما يمكن الرجوع إلى المجموعتَين التاليتَين من الكتب للاطلاع والمقايسة:

المجموعة الأولى: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٨، الصفحتان: ١٤٦ و١٤٧. أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، الجزء ١، الصفحة ٢٢١ والجزء ٢، الصفحتان: ٧٨ و١١٢. محمد الفاضل اللنكراني، **نهاية التقرير**، الجزء ١، الصفحتان: ٢١٥ و٢١٨. محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٨٥.

المجموعة الثانية: الشيخ مرتضى البروجردي، **مستند العروة الوثقى** (الصلاة)، الجزء ٢، الصفحتان: ١٦ و١١٨. الميرزا محمد على التوحيدي التبريزي، **مصباح الفقاهة**، الجزء ١، الصفحتان: ٢٤ و٢٥، والجزء ٧، الصفحة ٣٢١. السيد مصطفى الخميني، **تحريرات في الأصول**، الجزء ٢، الصفحتان: ١٨٤ و١٨٥، والجزء ٤، الصفحة ١٩٢. وغيرها.

الحاشية رقم (٨)

مصلحة المكلفين هي أساس التشريعات الإلهية. وليس هناك من تشريع من تلك التشريعات يخلو من المصلحة. الأمر الذي يستتبع أن تلاحظ المصلحة أحيانًا بعنوان أنها مبدأ الحكم في عملية التشريع بدون أن تكون معيارًا (علةً، موضوعًا







ومناطًا) لذلك الحكم، وهو ما يعبر عنه في اصطلاح المتأخرين بحكمة الأحكام، وفي اصطلاح المتقدمين بعلل الشرايع.

ولكن المصلحة تؤخذ أحيانًا بعنوان أنها موضوع الحكم ومناطه، بحيث يدور وجود الحكم وعدمه مدارها. وهو ما يعبر عنه في اصطلاح المتأخرين بعلة الحكم.

ما سبق كان بيانًا لكيفية ملاحظة المصلحة من قبل الشارع في عملية تشريع الحكم. وأما الفقيه والحاكم الإسلامي فهو أيضًا يلحظ المصلحة بواحد من لحاظَين:

الأول: لحاظ المصلحة من ناحية السندية، بحيث تجعل المصلحة بهذا اللحاظ على مستوى واحد مع سائر المستندات الشرعية للاستنباط والاجتهاد.

الثاني: من ناحية تزاحم الأحكام الإلهية الأولية (وبتبعها المصالح والمفاسد، أو المصالح، أو المفاسد) فيقدم الحاكم – بمقتضى قانون لزوم تقديم الأهم على المهم ودفع الأفسد بالفاسد – ما فيه مصلحة أعظم أو مفسدة أقل على غيره من الأحكام.

وفي الحقيقة، يجعل المصلحة بمعناها العام مستندًا لاستنباط الحكم الحكومي والإجرائي.

الحاشية رقم (٩)

يعتبر عدّ علة الحكم خطأً حكمةً له وبالعكس من جملة آفات عملية الاستنباط، فالظاهرة الأولى تفقد الفقه كفاءته في مواكبة الأحداث والتطورات والمستجدات، بينما الثانية تجعله عملًا فوضويًا غير منضبط لا طاقة له على الوصول إلى الحكم الإلهي في الكثير من الموارد، فلنلاحظ النماذج التالية معًا:

١- «في مجال الصيام، جعلت الآية ١٨٥ من سورة **البقرة** السفر الشاق مقياسًا، لا أي سفر مهما كان، والواضح جدًّا من الفقرة الأخيرة للآية – والتي تعرضت لعلة أو حكمة إفطار المسافر والمريض – عدم الاكتفاء في الإفطار بكل مرض أو سفر فضلًا عن وجوبه! وما كان مؤديًا إلى المشقة في الصيام من المرض أو السفر هو المجوز للإفطار لا غير ... فهل يبقى حينئذ أي شك في عدم صحة جواز الإفطار بعلة أو حكمة المشقة في حالة السفر لثمانية فراسخ بالوسائل الحديثة التي لا تستمر لأكثر



من نصف ساعة؟!»، (محمد الصادقي الطهراني، **صلاة المسافر بالوسائل المعاصرة** (بالفارسية)، الصفحتان: ١١ و١٢).

توضيح وتحقيق

مد نظر الكاتب هو الآية الشريفة:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

بالتأمّل في الآية الشريفة، نصل إلى حقيقة هي أن الحكم بوجوب الإفطار قد تعلق بالمسافر والمريض، وقد جعلت الحكمة من ذلك هي التيسير على العباد، كما أن الحكم بوجوب الصيام قد تعلق بالحاضر غير المريض. وحيث أنه لم يبين حد المسافر في الآية، لأنه ليس له حد معين في العرف أيضًا، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجع آخر في المقام كالروايات مثلًا.

واعتبار «العسر والحرج» تمام ملاك وجوب الإفطار، واعتبار «عدم العسر والحرج» تمام الملاك في وجوب الصيام ليترتب على ذلك وجوب الإمساك في السفر لمسافة ثمانية فراسخ، يتوقف على أن يكون موضوع الحكم (وجوب الإفطار) هو (الشخص الواقع في العسر والحرج)، أو (المسافر الواقع في العسر والحرج) لا مجرد المسافر. والحال أن تمام الموضوع الذي أخذ في الآية هو (المسافر) و (حاضر) لا غير، وأما ما ذكر بعد ذلك، فهو حكمة الحكم الموجودة في غيره من الأحكام أيضًا لا علة ذلك الحكم.

وبهذا، يتبين ما في الكلام السابق من محذور؛ فقد اعتبر الجزء الأخير من الآية (العسر والحرج) جزء الموضوع لا الحكمة من الحكم. وبعبارة أخرى: اعتبر (المسافر الذي إن صام وقع في العسر) موضوعًا للحكم لا مجرد المسافر، وهذا هو ما نبهنا عليه من آفة الخلط بين حكمة الحكم وعلة ذلك الحكم وموضوعه.

٢-«لم يكن للمرأة في السابق أي حضور، ولهذا لو شهدت امرأتان في ذلك



الزمان ممن لم تعطيا أية قيمة لم يكن ذلك مما يولد الاطمئنان عادةً. ومن هنا، لم تكن شهادة امرأتَين كافيةً ذلك الزمان. فاعتبر الإسلام في شهادة المرأة أربع نساء.

ولا موضوعية طبعًا للأربعة هنا، وإنما هي على نحو الطريقية، (أي: طريق لحصول الاطمئنان). كما يقال اليوم في الأوساط القانونية باشتراط تحقق القناعة الوجدانية للقاضي. فالملاك إذن هو تلك القناعة لا عدد الشهود.

وكما تتحقق القناعة الوجدانية بشهادة رجلَين، فكذلك تتحق بشهادة امرأتَين من حملة الشهادة كالبكالوريوس أو الدكتوراه في القانون أو الإلهيات مثلًا. فلو شهد مثل هؤلاء ألا يحصل الاطمئنان أيضًا؟

ما هو الوجه في ما جاء به الإسلام – الذي تتبع أحكامه المصالح والمفاسد – من أن شهادة امرأتَين تساوي شهادة رجل واحد؟ الظاهر أن علة ذلك إنما هو ما ذكرناه». (محمد موسوي بجنوردي، فصلية **نقد ونظر** (بالفارسية)، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ هـ.ق.، الصفحة ٤٥).

وقفة تحقيقية

لا شك في أن الحكم بوجوب قبول الشهادة قد تعلق في بعض الحالات بموضوع (شهادة عادلَين من الرجال) أو (شهادة أربعة من النساء العادلات).

ولم يكن ذلك طبعًا خاليًا من الحكمة. ويمكن أن تكون تلك الحكمة تحقق الاطمئنان عند القاضي، إلا أن علة وجوب قبول الشهادة السابقة وموضوعه ليس هو (حصول الاطمئنان والقناعة الوجدانية للقاضي)، وإنما هو ما ذكرناه قبل قليل من (شهادة عادلَين من الرجال أو أربعة من النساء العادلات).

من الممكن – طبعًا – أن يكون (حصول الاطمئنان والقناعة الوجدانية للقاضي) موضوعًا مستقلًّا لوجوب قبول الشهادة بلا أي علاقة له بشهادة الشهود، إلا أنه ليس محل البحث فعلًا.

بناءً على ما مضى، فإن إسراء الحكم من موضوع «شهادة أربعة نساء» إلى «شهادة امرأتَين»، وإلى «حصول الاطمئنان» و«القناعة الوجدانية»، يعتبر من جملة ما أشرنا إلى أنه من آفات الاستنباط والاجتهاد من الخلط بين الموضوع والحكمة من قبل العقل.



ومن الطبيعي، إنه لو أن فقيهًا ما قطع بأن العلة التامة المنحصرة لقبول شهادة الشهود هي (حصول الاطمئنان) ولا مدخلية أبدًا لعدد الشهود أو جنسهم، فإن لمثل هذا الفقيه الحق في أن يسري الحكم إلى شهادة امرأتَين، إلا أن الكلام في حصول هكذا قطع؛ إذ يصعب جدًّا تحققه! الأمر الذي يفسر عدم تخلص صاحب الكلام المتقدم من شكه، الذي فضحه تعبيره بقوله: «الظاهر» في آخر كلامه.

٣- جوز بعض الفقهاء بيع آلات الدفاع ووسائله لأعداء الدين، مستدلًّا بأن المنهي عنه في النصوص إنما هو (بيع السلاح)، غير الصادق على الآلات السابقة الذكر (راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ١٩).

في حين أنه قد ورد في رواية معتبرة بنظر الفقهاء أن الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «فمن حمل إلى عدونا سِلاحًا يستعينون به علينا فهو مشرِك» (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٢، أبواب ما يكتسب به، الباب ٨، الصفحة ٦٩، الحديث ٢).

وفي هذه الرواية، وإن كان الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ قد استعمل كلمة (السلاح) مانعًا من بيعه، إلا أن أخذ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يستعينون به علينا» - والذي هو بحكم العلة للحكم المزبور وموضوع الحكم بالمنع من البيع - يجعل قصر الحرمة على السلاح غير صحيح أبدًا وإن كان قد أخذ كلمة (السلاح) في الدليل.

وفي هذا النموذج - وعلى العكس من النموذجَين السابقَين الذين عدت الحكمة فيهما علةً خطأً - اعتبرت علة الحكم حكمةً له خطأً. الأمر الذي أدى بالنتيجة إلى عدم الاستفادة من العلة في الحكم، والجمود على حرمة بيع ما ورد من اصطلاح وهو (السلاح).

الحاشية رقم (١٠)

«تناول السيد الشهيد الصدر في كتابه **المعالم الجديدة** ولأول مرة في أصول الفقه لدى الشيعة بحث الاستقراء بصورة منطقية منظمة، معدًّا له مدخلًا خاصًّا كما لسائر البحوث الأصولية، ثم جاء في الحلقة الثانية من دروسه في علم الأصول ليذكر الاستقراء واحدًا من طريقَين لاستكشاف مناط الأحكام مخضعًا إياه للتقييم».



سعيد رحيميان، «أسلوب اكتشاف الملاك ودوره في تغيير الأحكام» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحتان: ١٩٢ و١٩٣.

الرجاء الرجوع إلى المقالة السابقة ليتبين الملاحظات التي ترد عليها اعتمادًا على ما ذكرناه في الدراسة في هذا المجال.

الحاشية رقم (١١)

يقول محمد الغزالي في هذا المجال:

«الاجتهاد الثَّالِث: فِي تخرِيجِ مناطِ الحكمِ واستنباطِهِ: مِثاله: أن يحكم بِتحرِيمٍ فِي محل، ولا يَذْكُرَ إِلَّا الْحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر، والربا في الْبُرِّ، فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول: حَرَّمَهُ لِكونِهِ مُسكِرا، وهو العِلَّة، ونقِيس عليهِ النبِيذ، وحرم الرِّبَا فِي الْبُرِّ لِكونِهِ مطعُومًا، ونقِيس عليهِ الْأرز، والزبِيب، ويوجِب الْعشْر فِي الْبُرِّ، فنقول: أوجبهُ لِكونِهِ قُوتًا، فنلحِقُ بِهِ الْأقوات، ولِكونِهِ نبات الأرض، وفائِدتها، فَنُلحِق بِهِ الخضراواتِ، وأنواع النباتِ.

فهذا هو الاجتهاد الْقياسِيُّ الذِي عَظُمَ الْخِلَاف فيه، أَنكره أهل الظاهِرِ وطائفة مِن معتزلة بغداد، وجميع الشيعة». (المستصفى من علم الأصول، الجزء ١، الصفحتان: ٢٤٠ و٢٤١).

وعلى أساس هذه الكلمات، فإنه يعتبر القطع في استخراج مناط الحكم والعلّة الخاصة للتشريع (المصلحة المعيار) لكي يمكن الاستفادة منها في الاجتهاد، وتكون معيارًا في استنباط الحكم، أو إجراء المكشوف منه.

وهكذا يؤكد أبو إسحاق الشاطبي - وهو من أعلام المقاصد ودورها في عملية الاستنباط - على اعتبار القطع في هذا المجال أيضًا. (راجع: **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء ٢، الصفحتان: ٣٧ و٣٨). في حين أن محمد الطاهر بن عاشور - والذي يعتبره الكثيرون واحدًا من محيي البحث في المقاصد - يذهب إلى خلاف ذلك قائلًا:

«الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علمًا قطعيًّا أو قريبًا من



القطعي، وقد يكون ظنًّا. ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظنّ ضعيف أو دونه... إنّنا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع؛ إذ هو منوط بالظن [؟!]... وإن حصل له الظن في الجملة بأنها مقصودة للشارع، أثبتها بوصفها مسائل فرعية قريبة من الأصول، وإن قوي الظن بأنها مقاصد شرعية مطّردة، فله حينئذ تأصيلها ومجاوزة مواقع ورودها». (بتصرف: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الصفحات: من ١٥٧ إلى ١٧٣).

ولا يذكر ابن عاشور أي دليل على ما ذهب إليه من اعتبار الظن، فهو مجرد دعوى لا يمكنها الصمود أمام العلم والمنطق.

الحاشية رقم (١٢)

جاء في مقالة كتبها (Bodenheimer،Edgar) تحت عنوان: (المدخل إلى نظرية المصلحة)، والتي ترجمت إلى الفارسية على يد السيد محمد راسخ، ما يلي خلاصته:

«بذل أي جهد في سبيل إبداء نظرية في مجال: (المصلحة العامة) بحيث يلزم التصديق بها من قبل الجميع أمر واضح المخاطر.

وقد اعتقد بعض الكتاب أنه يمكن الوصول وبيسر إلى تفسير عملي للمصلحة العامة، وذلك بوضع مجموع المنافع الفردية الموجودة في المجتمع إلى جنب بعضها البعض طبق منهج ميكانيكي إلى حد ما. فمصلحة المجتمع من وجهة نظر (جرمي بنتام)، إنما هي «مجموع منافع أعضاء ذلك المجتمع».

هذه الرؤية مبنية على افتراض غير واقعي، وهو، أنه لا يمكن أن يكون للفرد منفعة تتعارض مع منفعة المجتمع بصورة كاملة. كما أنه لا يمكن أيضًا اعتبار أن المصلحة العامة وسياسة الحكومة أمرًا واحدًا. وبعبارة أخرى: لا يمكن اعتبار أن المصلحة العامة هي عين ما يأتي في الأوامر والقرارات الرسمية الحكومية.

نعم، لو كان للجهات الحكومية القدرة على تشخيص مصالح المجتمع بدون أي انحراف وفساد، وكان لها العزم الدائم الأكيد على تفعيلها وتحقيقها، فلربما يمكن حينذاك أن نقول بوحدة المصلحة العامة والقرارات الحكومية.

يمكن أن يكون للمسؤولين الحكوميين انطباع خاطئ عن المصلحة العامة. كما



أنه لا يمكن اعتبار (الخير العام) مساويًا لمنافع منظمة سرية يمكن افتراض هوية مستقلة لها. يطرح أحيانًا رأي، هو أنه يجب اعتبار المصلحة العامة مساويةً للمعنى العام للقوانين المشرعة من قبل مجلس النواب. النواب المنتخبون من قبل الناس يمكن أن تكون لهم رؤية خاطئة لضرورات ومطالب المجتمع ... يجب اعتبار أن المصلحة العامة هي المنفعة الحقيقية لتمام المجتمع لا المنفعة المستترة لمجموعة من النخب أو الأقلية.

لو بنينا على اعتبار أن المصلحة العامة مساوية لخير الجميع أو الأكثر، فيجب - أولًا - الاتفاق حول تشخيص المعيار الذي به يقاس هذا الخير. لربما يكون من الضروري في بعض الأوقات إعادة النظر في مجال الانطباعات الشخصية عن المصلحة العامة، بل ربما وصلت الحالة إلى طرحها من الأساس.

يجب اعتبار جميع ما يرتقي بالإنسان في مجال المشاركة الإيجابية البناءة في الحضارة ويجعله في خدمة هذا الطريق من جملة المصالح العامة.

لا يكمن (الخير العام) في إشباع الأهواء والميولات الفردية مهما أمكن، كما أنه ليس في صالح تقدم المنفعة أو المصلحة العامة، بل الهدف منه هو إقرار ظروف اجتماعية خاصة يمكن للأفراد في ظلها عن طريق السعي الحثيث المنتج أن يصلوا إلى حياة إنسانية كريمة عزيزة» (محمد راسخ، **الحق والمصلحة**، الصفحات: من ١٠٨ إلى ١١٧).

وتقول هذه المقالة في مجال العلاقة بين المصالح العامة وحريات الأفراد وهي علاقة مثيرة للتأزم والتوتر والجدلية:

«فمن الناحية النظرية، يمكن رفع هذا التوتر المثير للجدل بأحد طريقَين مختلفَين:

الأول: أن يكون الهدف الوحيد للحكومة هو دعم الحريات الفردية، لينحصر مجال (المصلحة العامة) بهذا الدعم لا أكثر.

الثاني: أن نجعل الحريات الفردية تابعة للقرارات السياسية العامة. وهو الطريق الذي يعتبر مخاطرةً عظيمةً بالنسبة لمجال حماية الحريات من جهة، وتبعيةً كاملةً لطبيعة التعامل الارتجالي للمشرعين من جهة ثانية.



وهذا الطريق قائم على أساس أن ليس للحقوق الفردية أي جذور في ما يرجع إلى احترام الشخصية الإنسانية، وإنما تنشأ بصورة كاملة من المنافع السياسية للدولة.

والوصول إلى مصالحة وموقف مناسب بين هاتَين القيمتَين الاجتماعيتَين (المصالح العامة والحريات الفردية) هو من جملة المسؤوليات العظمى للجهات والمؤسسات التشريعية والتنفيذية. ويتطلب جهدًا وحكمةً وسعة صدر من قبل القائمين على هذا الأمر.

مسألة المصلحة العامة تنظر من حيث الأساس إلى العناصر الاجتماعية الموجودة في الانسان، سعيًا منها إلى تفسير لمنافعهم على ضوء معايير يمكن أن تكون مرشدًا لشخص عاقل صاحب وجدان، متوجه إلى حقيقة أنه لا يعيش بمفرده في هذه الدنيا، ويتحتم عليه أن يسير بأعماله بشكل لا يتعارض ومصالح الآخرين وخير الجميع.

في مجتمع مناسب يمكن تطويع المنافع المزبورة بشكل واسع وعملي في سبيل إيجاد بيئة يمكن لكل فرد فيها تطوير قابلياته الشخصية في إطار المنفعة العامة». (المصدر السابق، الصفحات: من ١١٩ إلى ١٢٢).

والظاهر أن ما تعرضت له هذه المقالة هو التالي:

١- إعطاء صورة للمصلحة العامة الدنيوية وإن عد بعض العناصر المعنوية دخيلًا في تحققها، الأمر الذي يعني اختلاف تفسيرها بنظرة دنيوية وأخروية.

٢- على الرغم من الجهد المشكور العظيم الذي بذلته المقالة في ما يرتبط بإبداء تفسير دقيق للمصلحة العامة، إلا أنه يبقى أن الصورة السلبية التي تعكسها أقوى بكثير من الصورة الإيجابية.

٣- ليس هناك أي ذكر لجزئيات البحث في هذه المقالة، كمعيار تشخيص المصاديق، والتمييز بين مصاديق الخير، ومصاديق المصلحة العامة، وغيرها.

ومن الطبيعي أن يكون للعلماء المسلمين مجال كبير في هذا الإطار بلحاظ التراث العميق والواسع من النصوص الدينية المعتبرة.



الحاشية رقم (١٣)

(تحليل الخطاب التكليفي للمجتمع الإنساني أو الإسلامي)

يقسم (الواجب) في أصول الفقه من جهات عدة، من جملتها: تقسيمه إلى: (العيني والكفائي).

والمقصود بالواجب العيني، هو الواجب الذي يطلب فيه الامتثال من كل واحد من المكلفين والمخاطبين بشكل مستقل عن الآخر، بحيث لا يكون امتثال أحدهم مسقطًا للتكليف عن عاتق الآخرين، ففي حين أن المخاطب بالتكليف هو الجميع، فإن المطلوب هو الامتثال من قبل أي واحد بحيث لا يكون مسقطًا للواجب عن الآخرين[1].

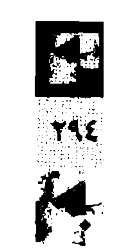
ويجب الالتفات إلى أن المكلف بالواجب العيني والكفائي يكون جميع من توفر فيه شرائط التكليف أحيانًا، كما يكون جماعة خاصةً من هؤلاء أحيانًا أخرى، من قبيل التكاليف الموجهة إلى عدول المؤمنين أو جماعة خاصة من المسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (**آل عمران:** ١٠٤). ومن الواضح، أن الحكم الإلزامي أو الترجيحي للدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية الشريفة، قد وجه إلى مجموعة خاصة من المكلفين لا جميعهم.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقول بأن كل واحد من القسمَين السابقَين للواجب يمكن أن يكون المخاطب به جميع المكلفين، كما يمكن أن يكون المخاطب به مجموعة خاصة من أولئك.

إلا أنه على أساس بعض المباني الأصولية، هناك نوع آخر من الواجب الذي لا يمكن القول بتوفر خصائص الواجب العيني والكفائي بالكيفية المشهورة التي بيناها فيه.

---

(١) هناك كلام كثير في مجال تفسير وتحليل ماهية «الواجب الكفائي»، وما ذكرناه هنا هو القدر المتيقن منهـا. راجع: محمدكاظم (الآخوند) الخراسـاني، **كفايـة الأصول**، الجـزء ١، الصفحتان: ٢٢٨ و٢٢٩ وحواشيها والكتب الأصولية الناظرة لها.



والمخاطب في هذا النوع من الواجب هو جميع المكلفين إلا أن الامتثال ليس مطلوبًا من الجميع، فلا يمكن أن نقول بأنه واجب عيني، كما أن امتثال هذا الواجب لا يقبل من أي شخص كيفما اتفق، فليس واجبًا كفائيًّا إذن، بل يجب على فرد خاص أو جهة خاصة تحمل مسؤولية امتثاله وإن كان المخاطب به كما قلنا هو جميع المكلفين لا مجموعةً خاصةً منهم[١].

يقول المفسِّر الشهير العلامة الطباطبائي ذيل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (سورة **النور**: ٢):

«والخطاب في الأمر بالجلد متوجّه إلى عامّة المسلمين، فيقوم بمن قام بأمرهم من ذوي الولاية من النبي صلى اللّه عليه وآله والإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ وينوب منابه»[٢].

وهذه النظرية التي سبقه بالإشارة إليها بعض مفسري أهل السنة[٣]، وأدخلها البعض إلى النصوص الفقهية[٤]، تقوم على أساس أن نوع التكاليف الاجتماعية ليس المخاطب فيها مخاطب خاص، بل المخاطب بها والمكلف بتنفيذها جميع المكلفين (كلّكم راع، وكل راع مسؤول عن رعيته)[٥]، ومن هنا، فإن جميع أولئك مسؤولون في حالة عدم التنفيذ.

ولكن ومن جهة، يعتبر دخول الجميع ساحة العمل والتنفيذ أمرًا غير مقدور، وموجبًا لمفاسد كثيرة، ومن جهة أخرى، فإن الدخول غير المبرمج لبعض من أخذتهم

---

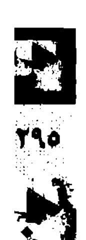
(١) راجع: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحتان: ٥٦٩ و٥٧٠. الجزء ٢، الصفحتان: ٦٣ و٢٢٤. محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٥، الصفحة ٧٩. أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الصفحة ١٧. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ١١، الصفحة ٢٢٤، والجزء ٢٣، الصفحتان: ١٤٤ و١٤٥. شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني**، الجزء ١٧ – ١٨، الصفحة ٣٨٤. و....

(٢) المصدر السابق، الجزء ١٥، الصفحة ٧٩.

(٣) راجع المصادر المذكورة في الحاشية قبل السابقة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) راجع: ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللئالي**، الجزء ١، الصفحة ١٢٩. محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٢، الصفحة ٣٨. مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٥٩.



الحمية من المكلفين أمر غير صحيح أيضًا، فنحتاج هنا إلى بعض البرمجة والتنظيم الجدي لتنفيذ المهمة بالنحو الأكمل، فيترك الحرام بدون أية مفسدة.

هذا النوع من الواجب، لم يلق الاهتمام المناسب له من قبل علماء الأصول، والظاهر أن له جذورًا في التفكير السنيّ، وإن كان من اللازم إعطاؤه مجالًا أوسع في فقه الإمامية بناءً على نظرية عدم توجه التكليف مباشرةً إلى حاكم الشرع والولي الفقيه؛ إذ لا شك في عدم توقع القيام ببعض الواجبات الاجتماعية من كل فرد من أفراد المجتمع، والحال أنه يجب على مجتمع المكلفين والأمة الإسلامية تطبيق تلك الواجبات وفقًا لبرنامج منظم ومحسوب بدون أي انفلات وفوضى.

وفي هذا المجال، قدم أهل السنة – وطبقًا لمبانيهم الكلامية – فكرةً مفادها ما قدمناه، من أن المخاطب في هذا القسم من الواجبات هو المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، ولكن، ولأجل ما قدمناه من ترتب الفساد والانفلات في ما لو تدخل الجميع في التنفيذ، تنتخب الأمة الإسلامية حينذاك من يقوم بهذه الواجبات وينفذها.

يقول شهاب الدين محمود الآلوسي ذيل الآية الثانية من سورة **النور**:

«والخطاب في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ﴾ لأئمّة المسلمين ونوابهم»[1].

ويطرح الفخر الرازي ذيل الآية الثامنة والثلاثين من سورة **المائدة** احتمال توجه الخطاب إلى «مجموع الأمة» حيث يقول:

«إن قوله ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ خطاب مع قوم، فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعًا على مجموع الأمة»[2].

ولا يخفى أن مسألة انتخاب الحاكم والنائب من قبل الناس قائمة على هذا الأساس. إلا أن الإمامية – على أساس الاعتقاد بولاية الفقيه وحاكم الشرع وشمول ذلك لهذه المجالات – في غنًى عن تلك الاعتقادات والأفكار، فيعتبرون تلك

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١٧ – ١٨، الصفحة ٣٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء ١١، الصفحة ٢٢٤.



الواجبات تكاليف قد خوطب بها حاكم الشرع.

نعم، في حالة الذهاب إلى تحديد صلاحيات الفقيه وتضييقها بحيث لا تشمل هذه المجالات، فإن الأفكار والنظريات السابقة تبرز إلى ساحة الواقع مع كل ما يترتب عليها من لوازم.

والكلام السابق يضع أيدينا على الحقائق التالية:

أ – إن تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي مع ما لكل واحد من هذَين النوعَين من أحكام خاصة، سيكون جامعًا لجميع أفراد الواجب على بعض المباني، إلا أنه لن يكون كذلك بناءً على بعضها الآخر. بل يجب على هذه المباني تقسيم الواجب الكفائي إلى قسمَين كالتالي:

الواجب العيني: الواجب الذي يجب امتثاله من قبل الجميع بحيث لا يسقط عن البعض بامتثال البعض الآخر.

الواجب الكفائي: الواجب الذي يسقط بامتثال البعض عن البعض الآخر. وهو قسمان:

الأول: ما يمتثله البعض بدون نيابة عن البعض الآخر.

الثاني: ما يمتثله البعض تحملًا لمسؤولية النيابة عن مجموع المكلفين.

ب – القول بالنوع الثالث من الواجب، وتوجّه الخطاب إلى (المجتمع الإسلامي) وأمثاله، أكثر انسجامًا مع المباني الكلامية والفقهية لأهل السنة لا مع تلك المباني عند الإمامية. فمن العجيب ما صدر عن بعض المعاصرين من الإمامية مع اعترافهم بالنظام الفكري والكلامي والفقهي للشيعة، كيف أنهم يصرون على توجّه بعض الخطابات إلى «مجتمع المكلفين» و«الأمة الإسلامية!»[1]، في حين أنه عندما تصل النوبة إلى الانتخابات يعتبرون النواب المنتخبين من قبل الناس أيادي وأعضادًا

---

(١) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، الجزء ١، الصفحة ٥٦٩ و ٥٧٠. المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٣ و ٢٢٤. و...



للحاكم[١]! والحال أن المفروض - بناءً على النظرية السابقة من توجه الخطاب إلى المجتمع الإسلامي - وجوب اعتبار الحاكم أيضًا نائبًا عن الناس ووكيلًا من طرفهم.

ج - ما سبق يضع أصابعنا على الخدشة في كلام السيد الطباطبائي السابق؛ ففي حين أنه يذهب إلى أن الخطاب بإجراء حد الزنا متوجه إلى عموم المسلمين، يذهب في الوقت نفسه إلى أن المسؤول عن ذلك الإجراء هو النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ والإمام عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ، ولم يتضح لنا ما الفائدة من توجه الخطاب إلى جميع المسلمين حينئذ؟!

د - تعتبر مسألة توجّه الخطاب إلى عموم المسلمين في مقابل توجهه إلى آحادهم مسألةً قديمةً جدًّا ناشئةً من أفكار أهل السنة الكلامية والفقهية، وكما لاحظنا، فإن بعض جذورها يمكن ملاحظتها في كلمات قدمائهم. فالعجب لما صدر من بعض المعاصرين من عدم اطلاعهم على طرح هذه المسألة من قبل من تقدم عليه.

ختامًا: يجب الاعتراف بأن المسألة محل الكلام مما يحتاج إلى تفصيل أكثر مما ورد في المقام، مما يعتبر خارجًا عن مسؤولية هذه الدراسة.

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٢. المقايسة بين مباحث الصفحتين: ٦٢ و٦٣ من الكتاب المزبور تعكس التهافت بينهما!



الباب الثالث

فقه المصلحة

الأسئلة، الشبهات، الآفات



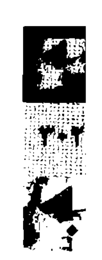
يأخذ الباب الثالث من هذه الدراسة على عاتقه التعرض للأسئلة والشبهات والآفات ذات العلاقة بموضوع الدراسة، أي: (الفقه والمصلحة).

والمقصود بالأسئلة التي نحن بصدد التعرض لها هنا، هو تلك الأسئلة التي يتابعها الباحث بغية إكمال المعلومات في مجال البحث، وإشباع حب الإطلاع عنده في ذلك المجال.

وأما (الشبهات)، فالمقصود بها هنا الإبهامات والاستفهامات التي يصادفها الباحث، ويكون الباعث عليها – عادةً – الاعتراض، ووضع فرضية خاصة من فرضيات البحث، أو نظرية خاصة من نظرياته موضع الشك والترديد.

ولا يخفى، أن التفكيك بين السؤال والشبهة قد يعد أمرًا صعبًا، بل غير ضروري أحيانًا، بل قد يكون أمرًا نسبيًّا يرجع إلى كيفية طرح السؤال من قبل السائل. الأمر الذي يفسر الجمع بينهما في فصل واحد من فصول الدراسة.

وبعيدًا عن الأسئلة والشبهات التي تحيط بالموضوع، هناك أمر آخر ينبغي الاهتمام به وعدم الغفلة عنه بغية اكتمال الصورة واتضاحها، وهو الآفات التي يمكن طرحها، إن من ناحية البعد النظري للبحث (تصوّر الموضوع وتصويره)، وإن من ناحية البعد العملي له (الاستفادة من المصلحة في استنباط الحكم وإجراء الأحكام المكشوفة)، والتي تتطلب أقصى درجات الدقة والمهارة من قبل الباحثين والمجتهدين للتصدي لها ومعالجتها معالجةً علميةً موضوعيةً.



وقد خصصنا الفصل الثاني من فصلي هذا الباب من أبواب الدراسة للتعرض إلى بيان بعض ما قد يصادف البحث من آفات.

وما يجدر ذكره في المقام، هو أن بعض ما سنتعرض له هنا، قد لا يحتاج إلى بحث بعد التأمل في ما تقدم طرحه في بابَي الدراسة المنصرمَين، حتى أن بعض القراء والنقاد قد يعترض على ضرورة - بل وجه - هذا الباب الثالث من أبواب الدراسة بعنوانه الذي اخترناه له؛ من جهة أن البابَين الأول والثاني من أبواب هذه الدراسة لو كانا موفقَين في تحمل المسؤولية التي أخذاها على عاتقهما من بيان مباني الموضوع بصورة دقيقة، لكان المفروض أن لا يبقى أي مجال للأسئلة ولا الشبهات!

وبرأينا: ذاك كلام غير صحيح، وحكم غير منصف؛ فإن ما سنتعرض له من المباحث في هذا الباب إما مباحث جانبية تأسيسية يعد ذكرها في البابَين السابقَين خروجًا صارخًا عن موضوع البحث، وإما مباحث توضيحية تكميلية يعد تخصيص قسم خاص بها يأخذ على عاتقه بسط البحث والتحقيق فيها أمرًا لازمًا لا يمكن التغاضي عنه، وإن كنا لن نستغني عما طرحناه من مباحث ومباني في تلكما البابَين فنكتفي هنا بالإحالة عليها، الأمر الذي يفسر قلة حجم هذا الباب الأخير من الدراسة بالقياس إلى البابَين السابقَين.



الفصل الأول:
الأسئلة والشبهات

١- التجاذب بين المصلحة وبين: الشريعة والقانون، الحيل (التدابير) الشرعية، الأحكام الصورية

أشرنا في المباحث السابقة إلى العلاقة الوثيقة بين المصلحة من جهة وكل من الشريعة والفقه من جهة أخرى، إلى الحد الذي قلنا فيه أننا لو أطلقنا تسمية (فقه المصالح) على فقهنا لما كان ذلك جزافًا بلا دليل.

كما أشرنا إلى أن «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق» - بناءً على المذهب المشهور المنسوب إلى العدلية - أو «تبعية الأحكام للمصلحة في الجعل»، يعتبران من جملة الشعارات المعروفة للمذاهب الفقهية المنسوبة إلى الإسلام. حيث أن إنكار المصلحة أو أي غرض آخر في التشريعات الإلهية، بل إنكار الغرض في مطلق أفعاله تعالى، وإن كان مما يراه بعض المذاهب الإسلامية[1]، إلا أنه لا دليل صحيح عليه، ولا يمكنه الصمود أمام الموقف العلمي. إلا أنه مما لم يمكن التغاضي والإعراض عنه في كل جنبات الدراسة من أولها إلى آخرها.

بما سبق ذكره، يبرز في المقام إشكال يمكن أن يطرح في ما لا يقل عن أربع صور بالبيان التالي:

---

(١) راجع: محمد بن حسين الأرموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٧. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢٢، الصفحة ١٥٥. محمد محمد المدني، مصدر سابق، الصفحة ١٧٩. علاء الدين القوشجي، مصدر سابق، مبحث الصفات الإلهية. و....



أ - مما لا يمكن التشكيك فيه ما يصادفنا حين تجوالنا في الشريعة والنصوص الفقهية، بل في المستندات والمدارك المعتبرة للآراء والنظريات الفقهية، من وجود الأحكام والتعاليم التي لا تتوافق من حيث الأساس أو الإطلاق والعموم مع المصلحة، وروح الشريعة، والمقاصد الكلية للشارع، فما هو الموقف من هذه الظاهرة؟ وما الذي نقدمه في مثل هذه الحالات؟ هل نقدم الشريعة والقانون أم المصلحة ومقاصد الشارع؟

ب - تتمتع (الحيل الشرعية) في الفقه والشريعة بمكانة خاصة، ومع وجود هكذا ظاهرة بارزة في الفقه والشريعة، كيف يمكن الجمع بينها وبين «فقه المصالح»، و«الشريعة القائمة على أساس المصالح والمفاسد»؟

ج - ظاهرة الأحكام الشكلية الصورية التي تبرز في المستندات الشرعية والنصوص الفقهية التي تعتمد على أقوال أو أفعال ليس لها أي تأثير في الواقع، من قبيل: الروايات الدالة على انحصار التحليل والتحريم باللفظ وكيفية إنشاء المعاملة[1]، وما نشاهده من ممارسات في ما يرتبط بالخمس[2]، أو بغيره من الأحكام[3].

---

(١) من جملتها: «عن خالد بن نجيح قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرجل يجيء، فيقول: اشترِ هذا الثوب وأربحك كذا وكذا؟ فقال: أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به، إنما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»، محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٠١، الصفحة ٢٦٧، الحديث ٥ و٦. محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٧، الصفحة ١٩٤، الحديث ٨٥٧.

وقد وقع البحث في المراد من هذه الروايات، فطرحت عدة احتمالات في هذا المجال. وقد تعرضنا إلى ذلك بالتفصيل في ما نحن مشغولون بتأليفه من كتاب: (**بحث في الأدلة العامة للمعاملات**). نسأله تعالى التوفيق لإنهائه ونشره.

(٢) من قبيل: ما يمارسه الفقيه أو وكيله من قبض الخمس وإقراضه للدافع، فيستقر الخمس في ذمته، فيجوز تصرفه في العين الخارجية التي دفعها، كما أنه لن يكون هناك تأثير لارتفاع القيمة في زيادة ما بذمته من الخمس كما هو واضح.

(٣) وقد أشار جميع المراجع المعاصرين وغيرهم إلى مجموعة من هذه الصور والأشكال في كتبهم الفقهية وغيرها. كما اهتم بعض المعاصرين بجمع بعض تلك الصور. راجع: السيد محسن الخرازي، «الحيل الشرعية في الربا»، فصلية **فقه أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، السنة السابعة، القسم الثالث، (العدد ٢٧)، ١٤٢٣ هـ.ق.، الصفحات ٧ إلى ٣٩.

كما أفرد بعض المعاصرين بحثًا خاصًا بهذا المجال. راجع: محمد السند، **فقه الحيل الشرعية**. (المترجم).





ومن الواضح عدم التوافق بين هذه الأحكام وادعاء قيام الشريعة والفقه على المصالح بعد بنائنا على عدم أية علاقة بين جلب المصلحة ودفع المفسدة وبين تشريع الأحكام السابقة الذكر!

د - مما يجدر التنبيه عليه في المقام: إن لفظ (المصلحة) - من جهة سعته مفهومًا - في ما نحن فيه شامل لجملة من المفاهيم ذات المعاني الخاصة التي تذكر عادةً إلى جانبه في مثل هذه البحوث[1].

ومن هنا، فإن هذا اللفظ هو الممثل لجملة من المفاهيم، من قبيل: «دفع المفسدة ورفعها»، «العدالة»، «كرامة الإنسان»، «الحرية»، وجميع مقاصد الشارع وأهدافه، فما يجري على هذا اللفظ يجري على تلك أيضًا.

هذا الذي سبق يبرز سؤالًا وبحثًا آخر إلى الوجود، وهو التجاذب في داخل دائرة تلك المفاهيم، من قبيل: ما يقع بين الأمان والعدالة، أو بين حفظ كرامة الإنسان وحريته وأمن المجتمع، والتي تعتبر جميعها من جملة المقاصد القطعية للشارع والأهداف العالية له من بعث الرسل، وإنزال الكتب والتشريعات. الأمر الذي يوجب البحث حينئذ في ما هو المعيار في الترجيح والتقديم في مثل هذه الموارد.

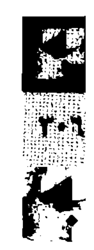
ومع أن هناك مجالًا للبحث والتحقيق على صعيد كل واحدة من الصور الأربع السابقة للسؤال بصورة مستقلة، إلا أنه من جهة الاشتراك في الكثير من النقاط، وبغية لملمة البحث وتركيزه حول محور واحد، فقد ارتأينا أن نجمع البحث في سؤال واحد.

على أساس ما سبق، فلو صادف القارئ الكريم بعض حالات خاصة بمحور من محاور الأسئلة الأربعة السابقة دون المحور المشترك لها، فليعلم أنه ليس من باب المسامحة في البحث، ولا يشكل إشكالًا في البين.

وعلى أية حال، فإن خطة البحث وصولًا إلى إجابة ناجعة عن السؤال المطروح في المقام ستتضمن الكلام ضمن المطالب الأربعة التالية تباعًا.

---

(١) وفي الواقع: العلاقة بين «المصلحة» وهذه العناوين، هي علاقة الكلي والجزئي، فهذه العناوين مصاديق لمفهوم «المصلحة» العام.



المطلب الأول: تاريخ الإشكال، حدوده، تأثيره على عملية الاستنباط

أ- تاريخ الإشكال

طرح الإشكال مورد البحث في بعض صوره منذ القدم، بحيث يمكن إرجاعه إلى حقبة صدر الإسلام.

ذكر بعض المفسرين ذيل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (سورة **البقرة**: ٢٧٥) قوله:

«أما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة، وهي أن من اشترى ثوبًا بعشرة ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلال؛ لأنه لا فرق في العقل بين الأمرَين، فهذا في ربا النقد، وأما في ربا النسيئة فكذلك أيضًا؛ لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرةً في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز، فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر، وجب أن يجوز»[1].

وفي ما يخص الإشكال الوارد في الآية من قبل المشكلين، فإنه لا حاجة لتوضيح أنه إنما كان من جهة أن الحكم الوارد فيها إنما هو حكم شكلي محض؛ لعدم الفرق بين البيع والربا.

---

(١) راجع: فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٧، الصفحتان: ٩٦ و٩٧.
وتتمة الموجود في تفسير الرازي هو: «لأنه لا فرق في العقل بين الصورتَين؛ وذلك لأنه إنما جاز هناك، لأنه حصل التراضي من الجانبَين، فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبَين وجب أن يجوز أيضًا، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات، ولعل الإنسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة، فإذا لم يجز الربا، لم يعطه رب المال شيئًا، فيبقى الإنسان في الشدة والحاجة، إما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعًا في الزيادة، والمديون يرده عند وجدان المال، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال، فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة، فهذا هو شبهة القوم». (المترجم).



والإشكال المطروح في الآية، إنما هو إشكال يطرح من قبل من يبني على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، واتساقًا مع ذلك، فإنه حينما يلاحظ أن البيع والربا متشابهان تمامًا، وأن الفرق بينهما إنما هو من جهة الشكل والظاهر فقط، ومع هذا يحرم أحدهما ويحلل الآخر، فإن ذلك يثير الإشكال عنده سائلًا عن الفرق في البين.

وأما من لا يبني على التبعية المذكورة، أو يبني عليها ويبني في الوقت نفسه على عدم إمكان فهم تلك المصالح والمفاسد والوصول إليها، فإنه لا يبرز عنده إشكال في البين.

والظاهر في مسألة اختلاف سمرة بن جندب مع الرجل الأنصاري[١] - الذي أدى إلى إصداره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أمرًا قضائيًا أو حكوميًا[٢]- (وبعيدًا عن خبث سمرة)، أن ما كان باعثًا على الشبهة التي كانت لدى جندب، وكانت الحجة في الورود إلى بيت الأنصاري، هي مسألة عموم تسلّط الملاك وأصحاب الحقوق على أملاكهم وحقوقهم، وإن كان ذلك العموم والإطلاق على خلاف مصلحة الآخرين، وسببًا في أذيتهم، الأمر الذي يبرز التجاذب بين المصلحة من جهة وعموم القانون من جهة ثانية.

يقول محمد الغزالي (وهو من المنتقدين للمناهج الفقهية الرائجة زمانه) في معرض نقده لأبي حنيفة في مدحه لعمل القاضي أبي يوسف[٣] في أحد الموارد، حيث يقول مادحًا له: «ذلك من فقهه». يقول: «وصدق ؛ فإن ذلك من فقه الدنيا!»[٤].

ولا شك في أن ما أدى بالغزالي إلى هذا الكلام، وفي ما رأى أنه لا يمكن تحمله، هو التناقض بين ذلك العمل الذي يزعم أنه شرعي وبين مقاصد الشارع.

---

(١) راجع: محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان: ٢٩٢ و٩٣، الحديث٢.

(٢) إشارةً إلى الخلاف الواقع في بيان المراد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «اذهب فاقلعها وارم بها إليه». والذي تعرضت له كتب القواعد الفقهية وكتب أصول الفقه.

(٣) حكي أن القاضي أبو يوسف لأجل الفرار من إخراج الزكاة، كان يملك ماله لزوجته آخر السنة قبل الحول ولو للحظة، لتعود بعد ذلك فتملكه إياه. راجع: المولى محسن (الفيض) الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**، الجزء ١، الصفحة ٥٧.

(٤) المصدر السابق.



وبتعبير آخر: التصرف الشكلي الذي أدى إلى خروج المكلف عن طائلة الخطاب بالزكاة ودفعها.

كما يعكس حضور بحث «الحيل» في باب الربا، والطلاق، والقضاء، تأليف كتب في هذا المجال من قبيل: **الحيل** لأبي حنيفة والرازي، و**الحيل الصغير** لابن دريد، و**حيل الربا** للميرزا القمي والسيد أبي تراب الخونساري، والوحيد البهبهاني، وعشرات الكتب الأخرى، كل ذلك يعكس وجود مساحات ومجالات متعددة لطرح السؤال محل البحث.

كما أن طرح مسألة الحيل في النصوص الفقهية للإمامية وغيرهم في معرض مسائل أخرى غير الربا[1]، يحكي بدوره حضورًا تاريخيًّا للسؤال في صورة أخرى من صوره.

وعلى الرغم من التاريخ الحافل للسؤال الحاضر والشبهة المذكورة، إلا أننا نرى أن ذلك السؤال وتلك الشبهة لم يكونا يومًا كما هما عليه في أيامنا من البروز والحساسية.

ب ـ سعة الإشكال ونطاقه

قد يتهيأ للبعض أن مجال الشبهة المطروحة على بساط البحث يختص بمجال الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي، بحيث لا تعاني منها سائر الأنظمة القانونية من حيث الأساس، أو أنها قد وجدت لها الحل الناجع وبكل سهولة على الأقل، إلا أن نظرة خاطفة لتلك الأنظمة، بل حتى للأنظمة السياسية والتنفيذية، تفتح أعيننا على خلاف ذلك تمامًا.

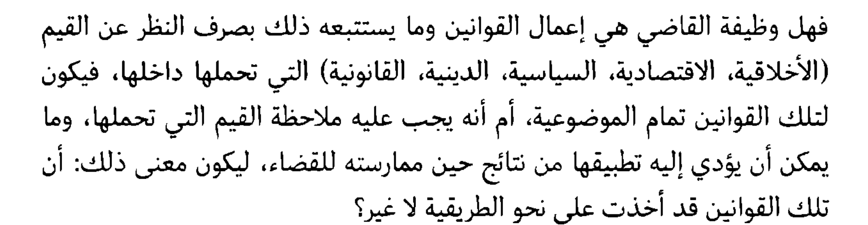
فعلى سبيل المثال: تعتبر مسألة موضوعية القوانين أو طريقيتها بالنسبة إلى القاضي واحدةً من المسائل المهمة في الأنظمة القانونية على اختلاف أنحائها،

---

(١) راجع: السيد محسن الخرازي، مصدر السابق، الصفحة ٧، والصفحات: من ٣٩ إلى ٤١. نشوة العلواني، **الحيل الشرعية بين الحظر والإباحة**، الصفحات ٩٣ إلى ٩٥.







فهل وظيفة القاضي هي إعمال القوانين وما يستتبعه ذلك بصرف النظر عن القيم (الأخلاقية، الاقتصادية، السياسية، الدينية، القانونية) التي تحملها داخلها، فيكون لتلك القوانين تمام الموضوعية، أم أنه يجب عليه ملاحظة القيم التي تحملها، وما يمكن أن يؤدي إليه تطبيقها من نتائج حين ممارسته للقضاء، ليكون معنى ذلك: أن تلك القوانين قد أخذت على نحو الطريقية لا غير؟

لكل من وجهتَي النظر قائل مدافع.

وقد قيل في مجال الدفاع عن نظرية الموضوعية:

«يعتقد البعض (Legal positivists) بأن النظام القانوني لكل مجتمع يتجسد في ما يضعه ذلك المجتمع من قواعد وقوانين، وأن مسؤولية القاضي إنما هي إعمال تلك القوانين ورعايتها كما هي. فهي بنفسها تعتبر هدفًا ومطلوبًا مستقلًّا بغض النظر عما تستتبعه من نتائج وآثار.

ومن هنا، فحتى القانون غير العادل يجب احترامه؛ فإن الهدف من وضع القوانين إنما هو بسط النظام والأمن والعلاقات القانونية، وبتعبير أكثر شمولًا: تحقق النظام القانوني وحاكمية ذلك النظام، لا تحقق النظام الجيد أو حاكمية القانون الجيد.

وباعتقاد هؤلاء: إن وظيفة القضاة إنما هي المحافظة على القوانين والمقررات وما يتجلى من خلالها من حقوق، والوصول إلى روح القوانين، وإضفاء نوع من الحياة والحركة على القواعد القانونية الجافة.

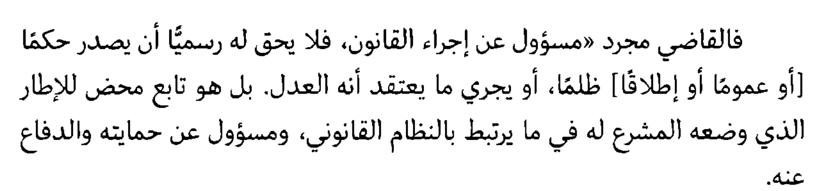
فهؤلاء لا يمكنهم أن يمتنعوا عن أداء وظيفتهم بحجة وجود إبهام في القانون، أو نقص فيه، أو أنه يستتبع نتائج وآثارًا غير عادلة، كما لا يمكنهم أن يتخذوا المواقف القضائية اعتمادًا على علمهم الشخصي»[1].

وما قد يمكن أن يكون دليلًا لما ذهب إليه هؤلاء واحد من أمرَين:

---

(١) باقر الأنصاري، «موضوعية القوانين أو طريقيتها بالنسبة إلى القاضي» (بالفارسية)، مجلة **المفيد**، العدد ٤٦، لشهرَي: بهمن وإسفند الفارسيين ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحة ١٠٠.





١- خطورة التمسك بالعدالة (والمفاهيم المشابهة) من قبل القاضي[١].

فالقاضي مجرد «مسؤول عن إجراء القانون، فلا يحق له رسميًا أن يصدر حكمًا [أو عمومًا أو إطلاقًا] ظلمًا، أو يجري ما يعتقد أنه العدل. بل هو تابع محض للإطار الذي وضعه المشرع له في ما يرتبط بالنظام القانوني، ومسؤول عن حمايته والدفاع عنه.

وبناءً على ذلك، فالضرورة تحكم بوجوب معرفة ذلك الإطار، وسعته، وطرق التحرك في حيطته من قبل القاضي معرفةً تامةً»[٢].

ويأتي في هذا الإطار ما يؤكد عليه البعض من عدم صحة التمسك بالتفسير المنضبط والمضيق للقانون، ومن لزوم الوقوف عليه بدون العبور إلى التمسك بما يسمى أحيانًا بالعدالة وأمثال ذلك مما يجعل أحيانًا في قبال القانون أو إطلاقه، حيث يقول هذا البعض:

«تحقيق نقلة وتطور في القانون عن طريق نشر أفكار العوام، والأفكار غير التخصصية، وعن طريق تفسير القانون واستنباط الأحكام على أساس الاعتقادات والأذواق الشخصية المختلفة، القائمة على أسس غير منضبطة مستقاة من مفاهيم فضفاضة، من قبيل: «العدالة» و«الإنصاف»، التي تخضع لتفسيرات متضادة من قبل العوام، وعن طريق توجيهات أبعد ما تكون عن المفاهيم القانونية، كل ذلك يؤدي إلى الفوضى والانفلات في العلاقات القائمة بين الناس»[٣].

عدم كون مفهوم العدالة وما شابهه من المفاهيم مفهومًا واضح الحدود والمصاديق، صار سببًا في ذهاب البعض من المفكرين إلى اعتبار مفاهيم من قبيل: «القانون»، و«العدالة» مفاهيم مختلفة لا علاقة بين الواحد منها والآخر، وإن كان لا بد للقانون من أن يكون قائمًا على أساس العدالة.

يقول «كلسن» من هؤلاء:

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٠٢. مهدى الشهيدي، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٢) ناصر كاتوزيان، **(مسئوليت، مدني، غصب واستيفاء)**، الجزء ١، الصفحة ١٥.

(٣) سيد مهدي الشهيدي، مصدر سابق.



«مفهوم العدالة مفهوم غير محدد (Indeterminate) ؛ لأن الحكم على شيء ما أنه عادل أو غير عادل، أمر تابع لمجموعة من القيم والمعايير التي تعتبر ذات طبيعة شخصية؛ من جهة نشوئها من عناصر عاطفية في الذهن مبنية على أحاسيسنا وعواطفنا وميولاتنا. لا يمكن التعامل معها تعاملنا مع الأحكام التي نصدرها بالنسبة إلى الأمور الواقعية التي يمكن قياسها إلى الحقائق وإحراز صحتها. الأمر الذي يفسر عدم قدرة البشر - على رغم الجهود الحثيثة التي يبذلونها في سبيل حل معضلة العدالة - على الوصول إلى حل وسط في ما يرتبط بسؤال ما الذي يعتبر عادلًا؟ بل يفسر أيضًا ما انتهى الأمر إليه من ظهور التناحر الشديد على هذا الصعيد»[١].

٢- وبعيدًا عما سبق (أي: عن خطورة التمسك بالمفاهيم غير المحددة كالعدالة والانفصال بين هذه المفاهيم والقانون) فإن بعض المعتقدين بالنظام القانوني محل البحث يذهبون إلى أن العدالة ليست من حيث الأساس أمرًا غير العمل بالقاعدة والقانون، والعمل العادل إنما هو العمل القائم على إعمال القاعدة والقانون بشكل صحيح لا أمرًا وراء ذلك.

ويجب الالتفات هنا إلى أمر مهم، هو أن المعتقدين بهذه النظرية يذهبون - كغيرهم - إلى لزوم ضمان الضرر، والحفاظ على العقود والمواثيق، واحترام الملكية أو تحديدها، وإلى أن حقوق العامل والفلاح يجب أن يحافظ عليها، وإلى وجوب أداء الأمانة وحاكمية النظم والاستقرار، يذهبون إلى جميع ذلك، إلا أنه على الرغم من ذلك كله، فإن القانون ليس هو مجرد هذه الإرشادات العامة، بل يجب تشريع قواعد جزئية تفصيلية فنية في إطار تلك الأصول، الأمر الذي يعتبر بداية العمل الفني لعلم القانون»[٢].

وفي قبال النظرية السابقة، هناك النظرية القائلة بطريقية القوانين بالنسبة إلى القاضي، والتي يعبر عنها البعض بما يلي:

«على الرغم من كل ما يذكر دفاعًا عن موضوعية القوانين، إلا أن الميل العام في

---

(١) راجع: باقر الأنصاري، مصدر سابق، الصفحة ١٠٣.

(٢) راجع: ناصر كاتوزيان، مصدر سابق، الصفحة ١٨.



مجال التغيرات القانونية في أكثر الدول هو لصالح طريقية تلك القوانين. حيث كانت الصفة الغالبة في النصف الأول من القرن العشرين هي الحركة نحو إيجاد نظام قانوني يمكن للأفراد في إطاره العمل بحرية وإيجاد توافقات خاصة. إلا أن المسألة تغيرت بعد الحرب العالمية الثانية، فعظم الميل نحو الاستفادة من القانون كأداة ووسيلة.

وهذا التغير في الموقف من أهداف القانون سبّب بدوره تغيرًا وتحولًا في دور القاضي في النظام القانوني»[١].

ولا يخفى على القارئ الكريم، أن الباعث على نقل الكلام السابق ليس عقد بحث جامع حول الموضوع. بل الغاية ما ذكرناه آنفًا، من أن مسألة التجاذب بين المصلحة، والمقاصد، والقانون لا تختص بالشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي. فما من مجتمع يمكنه أن يعيش إلا في ظل القانون، الأمر الذي يؤدي بالمشرع - سواءً أكان هذا المشرع هو اللّه تبارك وتعالى أم الإنسان - إلى سن القوانين العامة.

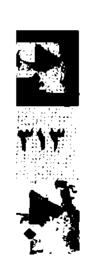
وجعل هذه القوانين العامة قد يصادف أحيانًا في مقام التداعي، أو القضاء، أو الإجراء والتنفيذ مشكلة عدم تأمين الأهداف التي وضع لأجلها القانون وتحقيقها. بل قد يتسبب القانون في أثر متناقض تمامًا مع ما قصده المشرع. وهنا، تبرز مسألة التجاذب بين القانون والأهداف (المصلحة)، والحيل القانونية والشرعية، والأحكام الشكلية والصورية لتبرز تبعًا لذلك نظريات مختلفة بالنسبة إلى الموقف من ذلك كله.

التوضيح السابق كان الهدف منه إثبات أن المعضلة السابقة لا تختص بالنظام الفقهي الإسلامي الرائج كما يعتقد البعض لكي يدعي إمكان رفع تلك المشكلة من جذورها عن طريق ما يعبر عنه اليوم بتعبير: «الاجتهاد في الاجتهاد»!

فالمشكلة جد عويصة لا بد من وضعها بين يدَي المتخصصين في هذا المجال، وإلا، فلا أحد ينكر ما للقانون من مبان وأهداف، كما لا يخفى على أحد وجود «مقاصد الشريعة»، و«علل الشرائع»، و«روح القانون»، و«رسالة الدين» وما شابه ذلك من التعبيرات.

---

(١) باقر الأنصاري، مصدر سابق، الصفحة ١٠٤.



والذي يبقى مبهمًا في المقام، إنما هو الاستفادة من هذه العناصر في عملية الاستنباط، وفي عملية إجراء ما استنبط من الأحكام، وخاصةً في حالات التصادم مع متن القانون.

ج - أهمية دفع الشبهة وتأثير ذلك في عملية الاستنباط

من كل ما سبق، يتبين عظم أهمية المسألة محل البحث وحساسية الموقف تجاهها، وعلاوةً على ذلك، هناك جهتان تبرزان تلك الأهمية والحساسية، وهما:

الجهة الأولى: ما سيتبين من خلال ما سنتعرض له في المطلب القادم من شدة الاختلاف في المسألة، بحيث أدى ذلك إلى ولادة ما لا يقل عن منهجَين فقهيَّين مختلفَين تمامًا في الموقف منها.

الجهة الثانية: الوجود المغرض لبعض المتطفلين الذين يدّعون كذبًا أن الهدف هو الوصول إلى موقف علمي صحيح، والحال أن لهم في ذلك مآرب مريضة يدسونها كما يدس السم بالعسل. حيث يعتبرون الإشكال محل البحث نقصًا واضحًا في الشريعة الإسلامية، أو في المنهج الفقهي المعروف على الأقل، حتى أن المستشرق اليهودي الألماني - على ما نقل - بذل اهتمامًا واسعًا بكتب الحيل ونشرها، من قبيل: كتاب **الحيل والمخارج** لأحمد بن عمرو بن خصاف، وكتاب: **المخارج في الحيل** لمحمد بن حسن الشيباني، والحيل المذكورة من قبل القزويني، وأبي يوسف، وآخرين في كتبهم الفقهية المختلفة، حتى أن بعضها قد ترجم إلى الألمانية![١].

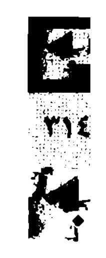
المطلب الثاني: موقف المدارك الشرعية المعتبرة والفقهاء من السؤال محل الكلام

ومع لحاظ ما يتمتع به السؤال محل الكلام من تاريخ ضارب في القدم، فإن اختلاف الموقف منه سيعتبر حينئذ أمرًا قابلًا للفهم والتوجيه، لا سيما إذا كانت المواقف

---

(١) راجع: نشوة العلواني، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

تستقي وجودها من مدارك معتبرة شرعًا كالقرآن، والروايات، وغيرهما، بالتفصيل التالي:



أ- القرآن

تعرّض القرآن لما نحن فيه في ثلاثة موارد على الأقل:

المورد الأول: الآية ٢٧٥ من سورة **البقرة** المباركة السابقة الذكر، حيث يقول سبحانه جوابًا عن الشبهة التي أبرزها بعضهم من أن البيع مثل الربا: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

ودلالة هذه الجملة - بناءً على صدورها منه تعالى لا من المعترضين - على أن نفس تحليل البيع وتحريم الربا منه تعالى أمر ينبغي أن يكون كافيًا في رفع الشبهة، بعد دلالته على اختلاف الأمرَين من حيث المحتوى، فلا مجال للاعتراض.

ويحتمل - طبعًا - أن تكون الجملة السابقة تتمةً لكلام المعترضين لا من كلامه تعالى[1]، وفي هذه الحالة يكون تعالى قد مر على كلامهم دون أي اهتمام.

المورد الثاني: الآية ١٦٢ من سورة **الأعراف** المباركة، التي تشير إلى طغيان بني إسرائيل.

وقد أشارت بعض الروايات[2]، وعامة التفاسير إلى المسألة بما ينطبق على الاستفادة من الحيل التي ظاهرها الشرعية من قبل هؤلاء.

وقد وقف القرآن موقفًا حادًّا من تلك الحيلة حيث يقول تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا

---

(١) انفرد فخر الدين الرازي - على حد تتبعنا - بالإشارة إلى احتمال كون جملة: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ من كلام المشكلين، إلا أنه لم يول هذا الاحتمال الاهتمام. (راجع: **التفسير الكبير**، الجزء ٧، الصفحتان: ٩٨ و٩٩). وقد تعرضنا الى هذه المسألة بالتفصيل في ما تحت التأليف من كتاب: (**بحث في الأدلة العامة للمعاملات**).

(٢) راجع: السيد هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الصفحات ٤١ إلى ٤٤.



وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾.[١]

وكما نلاحظ، فإن الآية تخبر عن مجموعة من بني إسرائيل تعدت القانون، وأما كيفية صدور ذلك من قبل هؤلاء فهو أمر قد اختلف فيه المفسرون بما يرجع في بعضه إلى استعمال الحيل بالاصطلاح المعروف[٢].

والواضح في المقام، هو الموقف الشديد الذي اتخذه القرآن من هؤلاء، وهو ما ذكر في جملة من الروايات الواردة في ما يرتبط بالآية الشريفة.

المورد الثالث: الآية ٤٤ من سورة (ص) المباركة، وهي قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾.

وطبقًا لتفسير عامة المفسرين، فإن الآية تتكلم عن مشكلة عرضت للنبي أيوب على نبينا وآله وعليه السلام، وهي المسألة المعروفة المشهورة التي أدت إلى حلفه، فنزلت الآية الكريمة لرفع تلك المشكلة بما يؤدي إلى عدم الحنث.

وقد يمكن أن نقول: إن ما ورد في الآية من الضرب بالضغث لم يكن ما حلف أيوب على عمله، إلا أنه احترامًا له تعالى، وبغية عدم إشاعة روح الخروج على القانون، أمر أيوب بأن يفعل ذلك.

نعم، ذلك مخصوص بما إذا كان الآخر مستحقًا للعفو، وكان الحاكم مأمورًا بالعفو، وبإجراء القانون والحفاظ على حرمته في الوقت ذاته، وإن كان ذلك الحفاظ في صيغة أمر صوري وعمل شكلي كالوارد في الآية الشريفة.

ولا يخفى على المطلعين على النصوص الحديثية والفقهية، أنه طبقًا لبعض المدارك المعتبرة[٣] وفتاوى الفقهاء[٤]، فقد استفيد من الآية الشريفة كمستند من

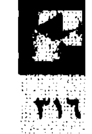
---

(١) وقد أشارت آيات أخرى لهذه الواقعة. راجع مثلاً: سورة **البقرة**: ٦٥، سورة **النساء**: ٤٧ و١٥٤، سورة **النحل**: ١٢٤.

(٢) راجع: ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه** (بالفارسية)، الجزء ٦، الصفحتان: ٤٢٢ و٤٢٣.

(٣) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٨، أبواب مقدمات الحدود، الباب ١٣، الصفحة ٢٨، الحديث ١، الصفحة ٣٠، الحديث ٥، الصفحة ٣١، الحديث ٧ و٨ و٩.

(٤) وقد تعرضت عامة النصوص الفقهية إلى هذه المسألة في الباب إجراء الحدّ على المريض.



مستندات الاستنباط في ما يرتبط بالحدود[١].

وبرأينا: إن القرآن الكريم – ومن خلال عرضه للموارد الثلاثة – يؤكد على لزوم المحافظة على حرمة القانون والعمل به ما كان إلى ذلك سبيل، وإن كان للوهلة الأولى[٢] لا يحصل الغرض الذي من أجله وضع القانون بذلك من جهة كون العمل أمرًا شكليًّا صوريًّا.

وسيأتي بيان الموقف الدقيق حين الكلام في النظرية المختارة في المقام إن شاء اللّه تعالى.

ب - الروايات

وأما في ما يرتبط بالروايات التي تناولت الموقف من السؤال محل الكلام، فقد لا تكون على نسق واحد للنظرة الأولى، ففي حين يذهب بعضها إلى جواز الاستفادة من الحيل والتدابير الشرعية، بل إلى مدح ذلك، نجد أن بعضًا آخر منها يذم ذلك مبعدًا عنه.

ولعل الروايات التالية بطوائفها ونماذجها المختلفة توضح ما سبق:

أولًا - معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج:

وهي «عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألته عن الصرف فقلت له: الرفقة ربما عجلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقية والبصرية، وإنما يجوز نيسابور الدمشقية والبصرية، فقال: وما الرفقة؟ فقلت: القوم يترافقون ويجتمعون للخروج، فإذا عجلوا فربما لم يقدروا على الدمشقية والبصرية، فبعثنا بالغلة، فصرفوا ألفًا وخمسين منها

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الصفحة ٢٨، الحديث ١.

(٢) تعبير: «للوهلة الأولى» من جهة أن نفس الإجراء الصوري والشكلي للقانون إنما يتبع هدفًا مهمًّا أساسيًّا. ما يفسر أمر الشارع بإجرائه. وسيأتي له مزيد بيان خلال البحث إن شاء اللّه تعالى.



بألف من الدمشقية والبصرية، فقال: لا خير في هذا، أفلا يجعلون فيها ذهبًا لمكان زيادتها، فقلت له: أشتري ألف درهم ودينارًا بألفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك، إن أبي كان أجرأ على أهل المدينة مني، فكان يقول هذا، فيقولون: إنما هذا الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال».

والملاحظ في هذه الرواية المعتبرة بطرق تربو على السبعة[١]، أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ هو من يتدخل فيعلم طريقة الفرار من الربا، مادحًا ذلك، مصححًا المعاملة التي لم يكن الغرض منها إلا التخلص من الربا لا غير.

وبالإضافة إلى الرواية السابقة، هناك العديد من الروايات المعتبرة التي تتفق معها في المعنى السابق[٢].

ثانيًا - روايات (العينة)[٣]:

والمقصود من العينة ما ذكره ابن إدريس عنها قائلًا: «ومعناها: أن يشتري سلعةً بثمن مؤجّل ثم يبيعها بدون ذلك نقدًا ليقضي دينًا عليه لمن قد حلّ له عليه. ويكون الدين الثاني - وهو العينة - من صاحب الدين الأول ليقضيه بها الدين الأول» فلا يترتب الربا.[٤]

على سبيل المثال: رواية أبي بكر الحضرمي المروية عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث جاء فيها:

«قلت لأبى عبد اللّه عَلَيْهِ السَّلَامُ: رجل تعين ثم حلّ دينه فلم يجد ما يقضي، أيتعين من صاحبه الذي عينه ويقضيه؟ قال: نعم»[٥].

---

(١) **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب الصرف، الباب ٦، الصفحتان: ١٧٨ و١٧٩، الحديث الأول.

(٢) راجع: المصدر السابق، الصفحة ١٧٩، الحديث ٢، الصفحة ١٨٠، الحديث ٤، الصفحة ١٨١، الحديث ٧، و....

(٣) راجع: المصدر السابق، أبواب أحكام العقود، الباب ٥ و ٦، الصفحات ٤٠ إلى ٤٥، أحاديث مختلفة.

(٤) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٥. محمد رواس قلعة جي، مصدر سابق، الصفحة ١١٤. و....

(٥) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، أبواب أحكام العقود، الباب ٦، الصفحتان: ٤٣ و٤٤، الحديث ٢.



ولا شك في أن المعاملات التي تكون بهدف أداء الدين والقرض وإن تحقق فيها القصد الجدي لإنشاء المعاملة، إلا أنه قصد ثانوي تابع من باب الاضطرار إليه ليس إلا، وإلا، فإن حقيقة المعاملة إنما هي استقراض لا أمر آخر. ما أدى بمخالفيها إلى تسميتها بأخت الربا[1].

ثالثًا - بعض ما ورد في باب التورية من الروايات(٢) مما يعكس التجاذب بين المصلحة والقانون:

لا شك في أن مفسدة الكذب موجودة بصورة عامة في ما يسمى بالتورية[3]، ومع ذلك، فإن الوارد تجويز ذلك العمل.

فعلى سبيل المثال: ورد في موثق عبد اللّه بن بكير عن الإمام الصادق عَلَيْهِ‌السَّلَامُ، «عن أبي عبد اللّه عَلَيْهِ‌السَّلَامُ في الرجل يستأذن عليه، فيقول لجاريته: قولي: ليس هو هاهنا؟ قال: لا بأس، ليس بكذب عنيد»[4].

رابعًا - وفي مقابل كل ما سبق، فإن هناك من الروايات ما يخالف ذلك أشد المخالفة، حاملًا على الأعمال الشكلية التي تتصادم ومقاصد الشارع الكلية.

من ذلك: ما ورد عن النبي صَلَّى‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ في **نهج البلاغة** من قوله: «يا علي! إن القوم سيفتنون بعدي بأموالهم، ويمنّون بدينهم على ربّهم، ويتمنّون رحمته، ويأمنون سطْوته، ويستحلّون حرامه بالشبهات الكاذبة والأهواء الساهية، فيستحلون الخمر بالنبيذ، والسحت بالهدية، والرّبا بالبيع»![5].

كما نقل عن الإمام السجاد عَلَيْهِ‌السَّلَامُ في ما يتعلق بقضية صيد بني إسرائيل قوله: «يقولون: ما اصطدنا يوم السبت، إنما اصطدنا في الأحد، وكذب أعداء اللّه،

---

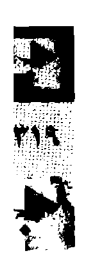
(١) تعبير: «أخت الربا» نقله الفيومي في **المصباح المنير**، الصفحة ٤٤١ عن بعض المتقدمين.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ١٢، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٤١، الصفحتان: ٢٥٣ و٢٥٤، الحديث ٤ و٧ و٨.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥٠ (=الجزء ٢، الصفحة ١٨).

(٤) محمد بن إدريس الحلي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٣٢.

(٥) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الخطبة ١٥٥، الصفحة ٤٩١.



بل كانوا آخذين لها بأخاديدهم التي عملوها يوم السبت، حتى كثر من ذلك مالهم وثراؤهم»[1].

كما أن هناك الروايات الواردة في باب الزكاة والصدقات، والتي يمكن الاستفادة منها في المنع من المعاملات الصورية الشكلية البعيدة عن مقاصد الشارع، كما سنشير إليها في النقطة التالية[2].

ج - أقوال الفقهاء

البحث في النصوص الفقهية وصولًا إلى فتاوى الفقهاء وآرائهم يعكس الاختلاف الذي وقع بين هؤلاء في ما نحن فيه، ففي حين ذهبت بعض الآراء إلى أن اللازم الحفاظ على حرمة القانون وهيبته بدون أية ملاحظة لمقاصد الشارع وأهدافه وتأمينها، بل قد تصل الحالة للوهلة الأولى حتى إلى ما لو كانت تلك القوانين منافيةً لتلك المقاصد والأهداف، أصرت طائفة أخرى على إعطاء كامل الأهمية للمقاصد، لكي تشطب على أية فتوًى مخالفة لها في هذا الإطار.

وأما في ما يرجع إلى مسألة الحيل والتدابير الشرعية، فالحالة هي الحالة أيضًا، كما أن الأمر كذلك فيما يرتبط بالأحكام الشكلية الصورية. بحيث قد تصل الحالة أحيانًا إلى الحد الذي نرى فيه فتاوًى مختلفة للواحد من الفقهاء.

وفي ما يلي نستعرض جملةً من تلك الآراء:

أولًا - يقول فقيه الشيعة المعروف محمد كاظم اليزدي:

«لا يجوز للفقير ولا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك ثم الردّ عليه، المسمّى بالفارسية ب - «دست كردان»، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته، أو نحو ذلك ؛ فإنّ كل هذه حيل في تفويت حقّ الفقراء.

---

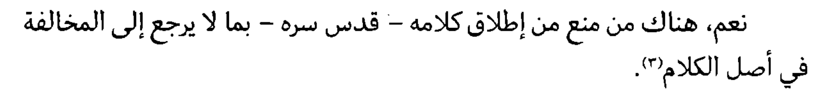
(١) **التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن العسكري** عليه السلام، الصفحة ٢٦٩.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٩، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الصفحات ١٠ إلى ١٥، أحاديث مختلفة.



وكذا بالنسبة إلى الخمس، والمظالم، ونحوهما»[1].

وقد وقع ما ذهب إليه السيد في **العروة** محل اتفاق جميع من تناول هذه المسألة ممن علق على الكتاب[2].



نعم، هناك من منع من إطلاق كلامه - قدس سره - بما لا يرجع إلى المخالفة في أصل الكلام[3].

ثانيًا - يذكر الإمام الخميني قدس سره، أنه قد ذُكر للتخلص من الربا وجوه مذكورة في الكتب، وأنه بعد التأمل يذهب إلى عدم جواز التخلص من الربا بأي وجه من تلك الوجوه، والجائز إنما هو التخلص من المعاملة بين متّحدي الجنس مع التفاوت في المقدار، فإنه يحل بالضميمة، إلا أن هذا في الواقع ليس تخلصًا من الربا[4].

وما ذكره - قدس سره - دليلًا على ما ذهب إليه جاء في كتبه الاستدلالية حيث يقول:

«الربا مع هذه التشديدات والاستنكارات التي ورد فيه في القرآن الكريم والسنة من طريق الفريقَين مما قل نحوها في سائر المعاصي، ومع ما فيه من المفاسد الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية مما تعرض لها علماء الاقتصاد، كيف يمكن تحليله بالحيل الشرعية كما وردت بها الأخبار الكثيرة الصحيحة، وأفتى بها الفقهاء إلا من شذ منهم؟!

---

(١) **العروة الوثقى**، الجزء ٢، كتاب الزكاة، ختام فيه مسائل متفرقة، الصفحة ٣٤٥، السادسة عشر.

(٢) المصدر السابق، الحاشية. حسين علي المنتظري، **كتاب الزكاة**، الجزء ٤، الصفحتان: ٤٠٤ و٤٠٥.

(٣) «الصور الباطلة لا تصلح حيلةً، وإنما الصالح الصورة الصحيحة من صور الردّ، وهي ما لو كان الرد من الفقير بطيب نفسه. ومثلها: أن يصالحه عن شيء قليل من المال بشيء كثير في ذمته مصالحةً جديدةً، ثم يحتسب ذلك المقدار عليه من الحق، وعدم جواز ذلك مما يعلم من غرض الشارع من جعل الزكاة. إلا أنه لا يطرد في جميع الأحوال، فقد يعلم برضا الشارع في بعض الموارد وقد يشك، فيرجع إلى الأصل المقتضى للجواز»، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٩، الصفحة ٣٧٠.

(٤) **تحرير الوسيلة**، الجزء ١، كتاب البيع، القول فى الربا، الصفحة ٥٣٨، المسألة ٧.



وهذه عويصة، بل عقدة في قلوب كثير من المتفكرين، وإشكال من غير منتحلي الإسلام على هذا الحكم، ولا بد من حلها. والتشبث له بالتعبد في مثل هذه المسألة التي أدركت العقول مفاسد تجويزها ومصالح منعها بعيد عن الصواب»[١].

ثم أشار - قدس سره - إلى أقسام الربا، متعرضًا إلى ما يمكن أن يكون برأيه حلًّا للمعضلة محل البحث[٢].

وبرأينا: إن الجهد المشكور الذي بذله قدس سره لا يلتقي والمنهج المتداول للفقاهة الذي يعتبر هو بنفسه من أنصاره، وبعيدًا عن ذلك، فإنه قد أفتى في بعض فتاواه بما يخالف لوازم ما ذهب إليه هنا. كما أن له من الفتاوى التي تشبه ما ذهب إليه الآخرون مما يشم منها الربا في طياتها الخفية[٣].

ثالثًا - يقول محمد جواد مغنية بعد ذكر ما نقلناه من فتوى **العروة الوثقى**، وما ذكره السيد الحكيم تعليقًا عليها مما نقلناه في الحاشية:

«هل يمكن للأحكام الشرعية الناشئة عن المصلحة والمفسدة الواقعيتَين أن تتغير بمجرد التغير في اللفظ؟!

ألا يؤدي القبول بهذه الحيلة إلى زيادة الفقير بؤسًا والغني غنًى؟!

هل يمكن تقسيم الحيلة إلى الحلال والحرام؟! اللّه سبحانه وتعالى ينظر إلى واقع العمل وحقيقته لا إلى اللفظ والقالب»![٤].

---

(١) **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحتان: ٥٤٠ و٥٤١.

(٢) المصدر السابق، الصفحات ٥٤١ إلى ٥٥٧.

(٣) على سبيل المثال: «لو أقرضه وشرط عليه أن يبيع منه شيئًا بأقل من قيمته، أو يؤاجره بأقلّ من أجرته، كان داخلًا في شرط الزيادة. نعم، لو باع المقترض من المقرض مالًا بأقلّ من قيمته، وشرط عليه أن يقرضه مبلغًا معينًا، لا بأس به»، **تحرير الوسيلة**، الجزء ١، كتاب الدين والقرض، الصفحة ٦٥٤، المسألة ١٠، الجزء ٢، المسائل المستحدثة، الكمپيالات، الصفحات ٦١١ إلى ٦١٣، المسألة ١ و ٢.

(٤) راجع: مهدي مهريزي، **البحث الفقهي** (بالفارسية)، الصفحتان: ٣٢١ و٣٢٢. محمد الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، الصفحات ٢٤٥ إلى ٢٤٧.



ومن تعريض الشيخ مغنية السابق، يتبين أنه لم يتأمل في كلام المحقق الحكيم التأمل اللازم؛ إذ لم يكن محل كلام السيد مع صاحب **العروة** مجرد التلاعب بالألفاظ أو تغيير أماكنها! بل محل الكلام إنما هو عدم الدليل على سلب حق الفقير وحاكم الشرع المذكور في كلام صاحب **العروة**[١]؛ إذ قد لا يكون في ردّ الزكاة كلاً أو بعضًا إلى صاحب المال الزكوي أي تضييع لحق الفقراء، بل قد يكون موجبًا لزيادتها أحيانًا. فهذه الأشياء ليست من تلك الأمور التي لا تتأثر بالمتغيرات الزمانية والمكانية.

وعلى كل حال، فإن هناك المزيد من البحث والتحقيق في هذه المسألة سيأتي إن شاء الله تعالى.

رابعًا – ما وقع من الخلاف في صحة المعاملة على نحو (العينة) التي مضى ذكرها.

وهذا الخلاف وإن كان نادرًا جدًّا بين الإمامية[٢]، إلا أنه كان على أشده بين أهل السنة، حيث ذهب من عدا الشافعي إلى البطلان خلافًا له حيث ذهب إلى الكراهية[٣].

كما أن النصوص الواردة عن المجامع الحديثية لأهل السنة قد وقع فيها الخلاف في هذا المجال أيضًا[٤].

خامسًا – وبعيدًا عن جميع ما مضى من نماذج، فإن نظرةً سريعةً إلى النصوص الفقهية المختلفة للفقهاء، تضع أيدينا على موارد كثيرة من النصوص، بل والضرورات

---

(١) نص كلامه هو: «الظاهر أنه لا إشكال في الأخذ إذا كان الدفع غير مقيد بالردّ، بل كان مطلقًا أو بداعي الردّ ؛ لأنه جارٍ على القواعد الأولية»، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٩، الصفحة ٣٦٩.

(٢) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، الجزء ١، كتاب البيع، القول في النقد والنسيئة، الصفحة ٥٣٦، المسألة ٤.

(٣) راجع: محمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي، **جواهر العقود**، الجزء ١، الصفحة ٦١. الشيخ سيد سابق، **فقه السنة**، الجزء ٣، الصفحة ١٤٢. محمد بن اسماعيل الكحلاني، **سبل السلام**، الجزء ٣، الصفحة ٤٢. عبد الكريم الرافعي، **فتح العزيز**، الجزء ٨، الصفحة ٢٣١.

(٤) راجع: ابن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، باب في النهي عن العينة، الصفحتان: ٥٨٩ و٥٩٠، الحديث ٣٤٥٩. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**، الجزء ١١، الصفحة ٢١.



الفقهية التي تحمل بين طياتها المشكلة محل البحث!

فعلى سبيل المثال: التورية[1]، والعينة[2]، وتدوير المال في الخمس بالطريقة التي تعرضنا لها سابقًا، وغيرها الكثير، كلها من الارتكازات الفقهية التي يقبل بها الفقهاء، وتعتبر خير دليل على ما نحن فيه.

من جميع ما سبق، يتبين عظم الأهمية التي يحملها حل المسألة محل البحث! فهل يمكن الوصول إلى حل ناجع في هذا المجال؟ وما هو هذا الحل على فرض إمكان الوصول إليه؟

المطلب الثالث: الحلول المطروحة في بعض النصوص

المطالعة الواسعة لما كتب في المسألة محل البحث من قبل النحل والمدارس الفكرية المختلفة، تضع أيدينا على ثلاثة حلول عامة في ما يرتبط بهذه المسألة:

الأول - إنكار الحكمة والمصلحة في التشريع، أو تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، أو إمكانية الوصول إليها[3]:

لا يخفى على العارفين بالمباني الفكرية للأشاعرة ما ذهبوا إليه من عدم الغرض في أفعاله تعالى، الأمر الذي يعني: انتفاء الإشكال من أساسه بناءً على ذلك.

والمبنى السابق وإن كان على فرض تماميته ينهي المشكلة من جذورها، إلا أننا كنا قد تعرضنا إلى البحث فيه والموقف منه من مخالفته للعقل والنقل.

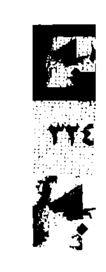
المبنى الآخر الذي يرفع الشبهة من جذورها أيضًا هو المبنى القائل بعدم تبعية

---

(١) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٥١ (=الجزء ٢، الصفحة ٢٢).

(٢) راجع: أحمد بن محمد مهدي النراقي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، الجزء ١٤، كتاب البيع، في النقد والنسيئة، الصفحة ٤٤٢، المسألة ٥.

(٣) وفي الحقيقة: يمكن تفكيك الحل الأول إلى ثلاثة حلول مستقلة: ١- إنكار الغرض. ٢- إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أو للمصلحة في الجعل. ٣- إنكار إمكان فهم المصالح والمفاسد والوصول إليها.



الأحكام للمصالح والمفاسد وإن لم ننكر الغرض في أفعاله تعالى كما فعل الأشاعرة.

يقول أحد المعاصرين في سياق إثبات هذا المبنى:

«أحكام الشرع تابعة للأمر والنهي الشرعي فقط لا غير، ولا ضرورة أبدًا للقول بأن كل الأوامر تابعة للمصالح والمفاسد، بل من الممكن أن يكون في الشرع أوامر ونواه لا تتبع أية مصلحة أو مفسدة ظاهرية أو حتى واقعية، بل تكون تابعةً صرفًا لاعتبار وأمر ونهي الشارع المقدس. ولا لزوم لوجود غرض وهدف لذلك الاعتبار الشرعي ثم القول بأن الأمر والنهي تابع لذلك الغرض»[1].

وأما المبنى الثالث الذي يرفع الشبهة، فهو إنكار إمكان فهم المصالح والمفاسد محل اهتمام الشارع في أحكامه والوصول إليها.

وطبقًا لهذا المبنى، ففي الحالات التي يقع فيها التصادم بين المصلحة والهدف والحكم الثابت بمستند معتبر، فإن هناك مصالح في الحيل خفيت علينا لا حاجة لنا إلى الكشف عنها والوصول إليها.

وكنا قد أوضحنا الموقف من هذا المبنى في ما سبق من المباحث فلا حاجة إلى الإعادة والإطالة.

الثاني - القبول بالإشكال، وإنكار الأحكام منشأ الإشكال:

مطالعة ما كتب حول الموضوع محل البحث يكشف عن وجود رأي آخر في المقام، مفاده: إنكار أي حكم لا يحقق المقاصد والأهداف الشرعية، أو يخالفها.

ويرفض أصحاب هذا الرأي - وبكل سهولة - ما أسماه الآخرون بالحيل والمخارج الشرعية، أو توجهها، كما أنها ترفض الأحكام الشكلية الصورية أيضًا.

ويذهب هؤلاء إلى لزوم التوجيه في المقام، فإن لم يمكن، فالرفض القاطع لما

---

(١) أحمد عابدي، «المصلحة في الفقه» (بالفارسية)، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦ هـ.ش.، الصفحة ١٧٣.

وقد نقلنا تمام كلامه في الباب الأول من هذه الدراسة فراجع. (المترجم).



خالف المقاصد وتصادم معها كما هو الموقف من الأحكام الشكلية.

ولعل النماذج التالية توضح هذا الرأي الثاني:

١- ما تقدم من كلام الشيخ مغنية حين تعريضه بكلام السيد الحكيم حيث يقول: «اللّه سبحانه وتعالى ينظر إلى واقع العمل وحقيقته لا إلى اللفظ والقالب»!

٢- ما ذهب إليه بعض المعاصرين، من أن ورود مفهوم «الحيلة»، وورود أحكام تحت عنوان «الحيل الشرعية» إلى لغة الفقه ونظام الاستنباط، إنما كان سببه اعتبار الثبات في الأحكام الشرعية من ناحية، وعدم التوجه إلى الإمكانات والقدرات العظيمة للشريعة، الكامنة في جعل الأحكام الثانوية وقواعد نفي العسر والحرج[١].

وباعتقاده: إن ظاهرة الثبات يجب أن ترجع إلى مبادئ الأحكام الشرعية لا إلى ذات تلك الأحكام، وإلا، كانت النتيجة أن الفقيه قد يربط الحيلة بالمقاصد أيضًا. وما نراه في باب حيل الربا شاهد على ذلك![٢].

والإشكال الأساسي الذي يواجه الكلام السابق، هو مشكلة عدم الانضباط التي يعاني منها من الناحية الفقهية؛ إذ أن مسألة الضميمة للخروج من الربا من جملة ما صرح به في الروايات المعتبرة، والتي تعتبر في الوقت نفسه من جملة الضرورات الفقهية في فقه الإمامية، فلا يمكن والحال هذه أن ترفض بهذه السهولة!

٣- بعض ما جاء عن مجموعة ممن لم يصرح بما صرحنا به في العنوان إلا أنه ظاهر في ذلك.

فعلى سبيل المثال: نسب بعض الكتاب المعاصرين إلى السيد الشهيد الصدر اعتقاده بأن تجويز الحيل في الربا مظهر من مظاهر النظرة الفردية في الفقه، وأما أصحاب النظرة الحكومية فيه، فهم يذهبون إلى عدم التجويز، معتبرين الربا بلاءً اقتصاديًّا للمجتمع![٣].

---

(١) محمد حسن الأمين (مقابلة)، **مقاصد الشريعة** (إعداد عبد الجبار الرفاعي)، الصفحة ١٥٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان: ١٥٦ و١٥٧.

(٣) راجع: مهدي مهريزي، «فقه الحكومة»، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦ هـ.ش.، الصفحة ١٤٩، نقلًا عن **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٣.



ويعتبر التوجيه الذي تقدم به الشهيد المطهري مما يستحق الذكر في هذا المجال، حيث يذهب إلى أن تحريم الربا المعاملي إنما كان لأجل غلق الباب أمام الربا القرضي؛ إذ لو لم يمنع عن المعاملة الربوية، لتحول الناس من القرض الربوي إلى هذه المعاملة التي يلجأ إليها بواسطة ما يسمى بحيل الربا[1].

والظاهر أن القبول بالتعبد في بعض أقسام الربا على كثرة ما يواجهه من مشاكل، يعتبر أكثر فهمًا وتوجيهًا مما ذهب إليه قدس سره! الأمر الذي يرد على ما نسب إلى السيد الشهيد الصدر أيضًا.

الثالث - عدم اتخاذ مبنًى مستقرّ و ثابت إزاء الإشكال محل الكلام:

والموقف الأخير الذي يمكن الوقوف عليه من خلال كلمات الفقهاء بالنسبة إلى المشكلة محل البحث والتحقيق، هو التوقف والتردد إزاء تلك المشكلة.

ومع أن التوقف والتردد لا يمكن عده مبنًى إلى جانب المباني الأخرى، إلا أن تأثيره الفقهي أدى بنا الى اعتباره رأيًا آخر في المقام.

ومهما يكن، ننقل في المقام بعض الكلمات التي يفهم منها هذا الرأي:

النموذج الأول - المحقق الأردبيلي قدس سره

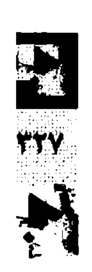
حيث يقول بعد تردده بين القولَين السابقَين: «وينبغي الاجتناب عن الحيل مهما أمكن، وإذا اضطر، يستعمل ما ينجيه عند الله ولا ينظر إلى الحيل وصورة جوازها ظاهرًا؛ لما عرفت من علة تحريم الربا»[2].

ولم يكتف الأردبيلي بما ذكره، بل يقول في موضع آخر بعد إشارته لما ذكره الطبرسي من وجود مصالح في تحريم الربا تعرضت لها بعض الروايات الواردة عنهم

---

(١) نقلاً عن معروف علي أحمد وند، «حكمة تحريم الربا في الفكر الفقهي للأستاذ الشهيد المطهري» (بالفارسية)، فصلية **الفقه**، العدد **٣٩**، ربيع ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحة ٢٣٩.

(٢) **مجمع الفائدة والبرهان**، الجزء ٨، الصفحة ٤٨٨.



عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[١]، وبعد إيراده لروايتَين من تلك الروايات:

«وأنت تعلم أنّها تنعدم بفتح باب الحيلة، كما هو المتعارف؛ فإنّهم يأخذون بها ما يؤخذ بالربا»[٢].

النموذج الثاني - صاحب **الجواهر** قدس سره

فبعد أن ذكر أن استعمال الحيل: «باب واسع في الفقه، يختلف باختلاف أذهان الفقهاء حدةً وقصورًا، وقد أشار الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إليه في الجملة في التخلص من الربا والزكاة وغيرهما، بل في صحيح ابن الحجاج نوع مدح لذلك»[٣]، يشير إلى رواية عن السجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ تذم عمل بني إسرائيل من الصيد[٤] حيث يقول في توجيهها:

«إنما هو لعدم موافقة الحيلة للتخلص من النهي عن الاصطياد في يوم السبت، أو لمعلومية منافاة ذلك للغرض المراد من النهي عن الاصطياد، وهو الطاعة والامتثال في مقام الاختبار لهم»[٥].

ثم يتعرض لما يقوم به البعض في هذا المجال من قوله: «ولعل من ذلك مايتعاطاه بعض الناس في هذه الأزمنة من التخلص مما في ذمته من الخمس والزكاة ببيع شيء ذي قيمة ردية بألف دينار - مثلًا - من فقير برضاه ليحتسب عليه ما في ذمته عن نفسه، ولو بأن يدفع له شيئًا فشيئًا، مما هو مناف للمعلوم من الشارع، من كون المراد بمشروعية ذلك نظم العباد وسياسة الناس في العاجل والآجل بكف حاجة الفقراء من مال الأغنياء، بل فيه نقض للغرض الذي شرع له الحقوق».

ثم يقول خاتمًا: «وكل شيء تضمن نقض غرض أصل مشروعية الحكم يحكم ببطلانه، كما أومأ إلى ذلك غير واحد من الأساطين، ولا ينافي ذلك عدم اعتبار اطراد

---

(١) راجع: **زبدة البيان في براهين أحكام القرآن**، الصفحة ٥٥٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **جواهر الكلام**، الجزء ٣٢ (كتاب الطلاق)، المقصد الرابع، في جواز استعمال الحيل، الصفحة ٢٠١.

(٤) المصدر السابق، الصفحتان: ٢٠١ و٢٠٢.

(٥) المصدر السابق، الصفحة ٢٠٢.



الحكمة، ضرورة كون المراد هنا ما عاد على نقض أصل المشروعية»[١].

إلا أنه قدس سره في كلام آخر له يشير إلى حيل الربا نافيًا أن تكون منافيةً لغرض الشارع من تحريمه[٢]. ليقول ختامًا: «نعم، قد يقال: إن فتح الباب المذكور يعود على الغرض بالنقض، فلا ينافيه مايصنعه بعض حكام الشرع في بعض الأحوال مع بعض الناس لبعض المصالح المسوغة لذلك، ضرورة أنه قد يتفق شخص غلب الشيطان عليه في أول أمره، ثم أدركته التوبة والندامة بعد ذلك، ثم صار صفر الكف أو مات كذلك، ولكن ذمته مشغولة بحق الخمس - مثلًا - فإن الظاهر جواز السعي في خلاصه، بل رجحانه بالطرق الشرعية التي يندرج بها في الإحسان وتفريج الكربة عن المؤمن، ونحو ذلك من الموازين الشرعية المأمور بها»![٣].

ويلاحظ القارئ الكريم ما وقع فيه هذا الفقيه البارز من تذبذب شديد، حتى إذا ما وصلت النوبة إلى خاتمة البحث، لم نجد أية إشارة إلى «ضابطة نقض غرض الشارع»، ليبقى الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام السؤال في هذا المجال.

وبعيدًا عن هذا النموذج بالخصوص، فإن المتخصصين المطلعين على كتاب **الجواهر**، يعلمون أنه لم يصل إلى نتيجة نهائية قطعية في ما يرتبط بمقاصد الشريعة وعلاقتها بالأحكام والنصوص المبينة للشريعة بصورة عامة، بل لم يعقد بحثًا خاصًّا بهذا المجال الحساس أساسًا. وإن كان من شيء على هذا الصعيد، فإنما هو إشارات عابرة يمر بها مر الكرام بدون أي موقف قاطع في البين.

فعلى سبيل المثال: في ما نحن فيه من بحث، وبعد إيراده لذلك القانون الكلي السابق الذكر من أن «كل شيء تضمن نقض غرض أصل مشروعية الحكم يحكم ببطلانه»، يقول مباشرةً: «ولا ينافي ذلك عدم اعتبار اطراد الحكمة، ضرورة كون المراد هنا ما عاد على نقض أصل المشروعية»، الأمر الذي يثير جملةً من الأسئلة في المقام قهرًا، منها: ما هو الفرق بين (الحكمة) و(أصل المشروعية)؟ ما هي آلية التمييز بين

---

(١) **جواهر الكلام**، الجزء ٣٢ (كتاب الطلاق)، المقصد الرابع، في جواز استعمال الحيل، الصفحة ٢٠١.

(٢) «... أشارت إليه النصوص في بيع ما يساوي القليل بالكثير تحصيلاً للربح الذي به يتخلّص من الربا، الذي علم منه عدم منافاة ذلك لغرض الشارع مما حرّمه من الربا، فليس هو عائدًا على نقض غرض أصل المشروعية». المصدر السابق، الصفحتان: ٢٠٢ و٢٠٣.

(٣) المصدر السابق.



هذَين؟ من هو المسؤول عن تلك العملية؟

كل تلك الأسئلة تركت بدون أية إجابة من قبله قدس سره!

المطلب الرابع: النظرية المختارة

وباعتقادنا: إن الوصول إلى النظرية المختارة في المقام بصورة فنية صحيحة يجب أن يمر عبر بيان البنى التحتية للنظرية، والنكات المهمة التالية:

مباني النظرية المختارة

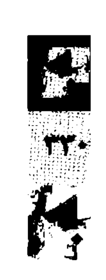
وأولى النقاط التي لا بد من تناولها وصولًا إلى موقف صحيح في المقام، هو بيان جملة المباني التي تعتمد عليها النظرية المختارة، وهي:

الأول - الكشف اللمّي للمصالح والمفاسد عن الأحكام الشرعية:

كما تقدم، فإن المبنى الذي اخترناه في ما يرتبط بالعلاقة بين الأحكام والمصالح والمفاسد الواقعية له تمام الدخالة والتأثير في ما ينبغي أن نختاره من نظرية في المقام.

وما نبني عليه، هو أنه على الرغم من أن وجود المصالح لازمة التحصيل والمفاسد لازمة الاجتناب كاشف لمّي عن الحكم الشرعي، إلا أن نفس وجود الإلزامات الشرعية لا يصلح دليلًا إنّيًا على وجود المصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق، فشعار «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية» صحيح بالتقريب الأول، وأما بالنسبة إلى التقريب الثاني، فلا يقتصر على كونه دعوًى لا دليل عليها من العقل أو النقل، بل يتعدى ذلك إلى مخالفته لما قام من دليل معتبر في المقام.

نعم، دلالة الإلزامات الشرعية إنًّا على المصلحة في الجعل حقيقة لا يمكن إنكارها، إلا أن ذلك شيء والقول بدلالة تلك الإلزامات على المصلحة أو المفسدة في المتعلق شيء آخر تمامًا.



تأسيسًا على هذا الأساس، يمكن للشارع أن يقدم على تشريع حكم ما لما في هذا التشريع (الجعل) من مصلحة أو مصالح، لتكون النتيجة أنه يمكن أن يكون لعملَين متشابهَين تمامًا حكمان مختلفان، وكذا العكس، فيمكن أن يكون حكم واحد لعملَين مختلفَين تمامًا. وعلى حد تعبير أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في ما نسب إليه حيث يقول: «إنّا نجد أشياءً قد وفق اللّه بين أحكامها وإن كانت متفرقةً، ونجد أشياءً قد فرّق اللّه بين أحكامها وإن كانت مجتمعةً»[1].

ونحن بعد أن بذلنا ما بذلنا من البحث في اختيار المبنى الصحيح في المسألة، فإننا سنكتفي بالبحث تأسيسًا على ذلك المبنى، فلا حاجة إلى البحث بناءً على غيره أيضًا.

الثاني - إمكان إعمال التعبد من جهة الشارع في جميع المجالات:

ما تقدم يكشف الستار عن نكتة مهمة جدًّا في ما نحن فيه، وهي إمكان إعمال التعبد من جهة الشارع في تشريع الأحكام الإسلامية، سواءً أكانت تلك الأحكام عبادات أم معاملات[2].

---

(١) والرواية السابقة وإن كانت ضعيفةً سندًا، إلا أن جملة من فقراتها منها الفقرة المستدل بها ليست كذلك، بل يُطمأن بصدورها من المعصوم. لاحظ الفقرات التالية:
«وأمّا احتجاجهم واعتلالهم بأنّ القياس هو التشبيه والتمثيل، فإن الحكم جائز به وردّ الحوادث أيضًا إليه، فذلك محال بين، ومقال شنيع؛ لأنا نجد أشياءً قد وفق اللّه بين أحكامها وإن كانت متفرّقةً، ونجد أشياءً قد فرّق اللّه بين أحكامها وإن كانت مجتمعةً، فدلّنا ذلك من فعل اللّه تعالى على أنّ اشتباه الشيئين غير موجب لاشتباه الحكمَين كما ادّعاه منتحلو القياس والرأي. وذلك أنّهم لما عجزوا عن إقامة الأحكام على ما أنزل في كتاب اللّه تعالى، وعدلوا عن أخذها ممّن فرض اللّه سبحانه طاعته على عباده ممّن لا يزلّ ولا يخطئ ولا ينسى، الذين أنزل اللّه كتابه عليهم، وأمر الأمّة بردّ ما اشتبه عليهم من الأحكام إليهم، وطلبوا الرياسة رغبةً في حطام الدّنيا، وركبوا طريق أسلافهم ممّن ادّعى منزلة أولياء اللّه، لزمهم العجز، فادّعوا أنّ الرّأي والقياس واجب، فبان لذوي العقول عجزهم وإلحادهم في دين اللّه. وذلك أنّ العقل على مجرّده وانفراده لا يوجب ولا يفصل بين أخذ الشيء بغصب ونهب وبين أخذه بسرقة وإن كانا مشتبهَين، فالواحد يوجب القطع، والآخر لا يوجبه...». محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، الصفحتان: ٥٥ و٥٦. من الحديث ٣٣١٨٨.

(٢) قال في باب النية من **بداية المجتهد**: «وأما النية فاتفق العلماء على كونها شرطًا في صحة الصلاة =







وأما وجه ذلك التعبد، فهو «المصلحة في نفس الجعل والامتثال»، بدون لزوم أن يكون هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق قبل ذلك. من غير الممكن - طبعًا - إنكار الفرق في ادعاء التعبد بين مجالَي العبادات والمعاملات من حيث السهولة والصعوبة، إلا أن ذلك لا يعني عدم إمكان التعبد حتى في مجال المعاملات أو حتى استبعاد ذلك، أو ادعاء أن الأصل فيها هو عدم التعبد.

ولا عجب من غير المتخصصين في الشريعة والمدارك الشرعية في موقفهم من الحقيقة السابقة، بل العجب كل العجب من العارفين بالموازين الصحيحة للاستنباط كيف يمكنهم أن يوجهوا الآلاف من الروايات الواردة في المعاملات والتي لا يمكن إنكار تعبديتها؟! وكيف يكون موقفهم من المئات من الأحكام الفقهية المسلمة الواردة في الأبواب المختلفة من نكاح، وطلاق، وحدود، وديات، وقضاء، وشهادات، ومضاربة، إلى غير ذلك من الأبواب المختلفة المتعددة التي لا يمكن ادعاء كونها جميعها عقلائيةً غير تعبدية؟!

نعم، لو كان المقصود من أن التعبد في المعاملات على خلاف الأصل هو أن على الفقيه أن يبذل قصارى جهده قبل ادعاء عدم إمكان فهم الملاكات، فلا مسألة في البين حينئذ، بل هو أمر صحيح فني، وأما أن يكون المراد غير ذلك، فلا.

الثالث - اهتمام الشارع بحفظ مقاصده وتحقيقها:

لا ينبغي الريب في أن المشرع الإسلامي بالنسبة إلى اتخاذه للأهداف، والاهتمام بتحقيقها، ومخالفة ما لا يتوافق معها، وعدم تشريع ما لا يترتب على امتثاله أية نتيجة، وما شابه هذه الأمور، ليس له طريقة خاصة تختلف عما لغيره من الطرق، كما أنه بالنسبة إلى تلك الأعمال ليس له أي تعبد في البين.

ومن الواضح، أن المقصود من ذكر ما سبق ليس هو ادعاء أن أهداف الشارع

= لكون الصلاة هي رأس العبادات التي وردت في الشرع لغير مصلحة معقولة: أعني من المصالح المحسوسة». راجع: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الصفحة ٤٠٠، دار الكتاب العربية، ٢٠٠٩، بيروت. (المترجم).



المقدس وبرامجه لا تختلف عن أهداف وبرامج العقلاء من أية حيثية من الحيثيات، بل المقصود هو لزوم أن يكون بين أهداف الشارع (مقاصد الشريعة) ووسائل تحصيلها (إجراء الأحكام) والمستندات والمدارك الهادية إلى الأحكام (الأدلّة)، ارتباط وعلاقة كما هو مقتضى إدراك العقل، وكما هو ما يجري عليه عقلاء العالم في اعتباراتهم.

يجب أن لا يكون تعاملنا مع الشريعة وأجوائها بحيث يذكرنا بتلك القصة المعروفة لعاملَين يحفر أحدهما حفرة ليأتي الآخر ليملأها، حتى إذا سئلا عما يفعلانه، قالا: إننا ثلاثة أشخاص، وظيفة أحدنا الحفر، والثاني وضع الأنبوب داخل الحفرة، ووظيفة الثالث طمها، ولم يأت الثاني اليوم ليقوم بوظيفته، إلا أننا هنا نقوم بوظيفتنا على أتم وجه!

القصة السابقة تذكرنا بسيئات قطع العلاقة بين الهدف والوسيلة والطريقة، المسألة التي يجب أن لا تكون حاضرةً في عملية الاستنباط ونظامه ليغفل عن العلاقة بين المقصد والمسير (الأهداف والأحكام)!

الرابع - عمومية القانون وأغلبية الحكمة:

وعلى أساس ما سبق بيانه في النقطة السابقة، فإن المشكلة التي يواجهها جميع المشرعين خلال ممارستهم لعملية تشريع القوانين العامة، يواجهها المشرع الإسلامي أيضًا بلا فرق في ذلك.

ففي وضع القانون العام، وبسبب تزاحم المصالح والمفاسد، وعدم إمكان وضع آلاف القواعد والقوانين لكل مصداق من مصاديق الواقعة الواحدة، فإن القانون سيكون عامًّا والحكمة أغلبيةً دائمًا.

فحينما يعلن بدء القوانين العسكرية في وقت معين يمنع تصدير أو استيراد السلع، ولا شك أن وضع هكذا قانون إنما هو على أساس المصلحة الغالبة؛ إذ لا شك أن تطبيق القانون في بعض مقاطعه لن يكون متوافقًا وأهداف المشرع، بل ربما يكون على خلافها في أحيان أخرى.

وبكلمة واحدة: يجب التميز بين القوانين العامة والخاصة من حيث شرائط كل واحد منهما، وظروفه، وخصائصه، والمشكلات التي لا يمكن الاجتناب عنها في مرحلة



جعله ومرحلة إجرائه، وخاصةً في ما لو كانت تلك القوانين فوق الزمان أو المكان، وعدم اعتبارهما (القوانين العامة والخاصة) أمرًا واحدًا، لتكون نتيجة ذلك الخلط إسراء ما يجري على أحدهما إلى الآخر خطأً، فإن ذلك من جملة ما وقع فيه علماء الأصول كما لا يخفى على المتخصصين.

الخامس - الترتب الطولي للمصالح، ولزوم التوجه إلى جميع المقاصد والمصالح في عملية الاستنباط:

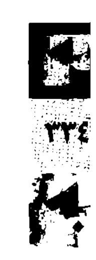
يعتبر التوجه إلى جميع مقاصد المقنن ومصالح المكلفين وأخذها بنظر الاعتبار من أوضح الأمور التي يجب مراعاتها في عملية الاستنباط في بعدها النظري العام.

فعلى سبيل المثال: الصدق في القول والفعل مما فيه المصلحة التي يعتبرها العرف من مقاصد الشارع، وفي مقابل ذلك يقع الكذب، إذ فيه المفسدة التي لا تجتمع مع مقصد الشارع الكلي ألا وهو الصفاء والطهارة. إلا أنه على الرغم من ذلك، يجب أن لا ننسى أن من جملة مقاصد الشارع التسهيل أيضًا، والذي لا يمكن أحيانًا الوصول إليه وتحقيقه إلا عن طريق التورية بالكيفية التي سنتعرض لها بعد ذلك مثلًا.

بعد ما سبق نقول: على من أراد أن يضيق الخناق على الحكم بالتورية وتجويزها من قبل الشارع من جهة تصادمها مع مقاصد الشارع، أو من جهة أن الحكم المتعلق بها مجرد حكم شكلي صوري خال من أية مصلحة، عليه أن لا يغفل عما ذكرناه قبل قليل من لزوم التوجه إلى جميع المقاصد والمصالح واستحضارها قبل الإفتاء.

كما أن من الواضح، أن على الممارس لعملية الاستنباط وهو يستحضر جميع المقاصد المتصورة في المقام، أن يكون لديه من الآليات ما يمكّنه من الوصول إلى الترتيب والطولية بين بعض المصالح وبعضها الآخر كما بيناه سابقًا، فيعرف وهو يصدر الموقف النهائي المقدم من تلك المقاصد والمصالح والمؤخر.

وما ذكرناه في التورية يجري كذلك في الربا، ولربما يكون أكثر وضوحًا أيضًا؛ إذ لا شك في أن الربا - بمقتضى الدليل الشرعي المعتبر - من أقبح القبائح وخاصةً في بعض صوره، إلا أن هناك من جهة أخرى الكثير من الأمور، كحرية الإنسان في المعاملات، تنمية المعاملات والمعاهدات وتطويرها بدون التصادم مع القوانين



الكثيرة الأخرى، تعتبر من جملة أهداف الشارع أيضًا، فقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (سورة **النساء**: ٢٩). وقوله: «دَعوا النّاسَ يرزُقُ اللّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[١]، من جملة الكلمات المشهورة في الإسلام.

اتساقًا مع ما سبق، فلو أراد أحد الفقهاء الإشكال على الحيل والتدابير الشرعية كونها تتصادم ومقاصد الشريعة، فإنه يجب عليه أن لا يغفل النكتة المهمة الحساسة التي بيناها سابقًا، من لزوم التوجه إلى جميع المقاصد والمصالح في عملية الاستنباط وصولًا إلى النتيجة النهائية والموقف النهائي.

وهذا الذي ذكرناه في الحيل الراجعة إلى الربا يجري في غيره من الأبواب أيضًا كالزكاة مثلًا.

ومن اللافت أن نسمع صاحب **العروة** بعد ما ذكرناه عنه سابقًا من المنع عن الحيلة في هذا الباب يقول بعد ذلك مباشرةً: «نعم، لو كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما مبلغ كثير، وصار فقيرًا لا يمكنه أداؤها، وأراد أن يتوب إلى اللّه تعالى، لا بأس بتفريغ ذمته بأحد الوجوه المذكورة...».

السادس - لزوم احترام القانون وحفظ حرمته:

تعتبر مسألة احترام القانون وحفظ حرمته ولو من الناحية الشكلية الصورية من جملة المسائل التي يتفق جميع العقلاء عليها وعلى أهميتها.

وفي الحقيقة: يعتبر احترام القانون احترامًا للمقنن، الأمر الذي يؤدي بالتبع إلى تبديل عملية إجراء القانون وتطبيقه إلى ثقافة عامة يعيشها المجتمع بجميع قطاعاته، ما سيؤدي بدوره إلى الثقة المتقابلة بين المقنن والقانون من جهة، والمطبق لذلك القانون من جهة أخرى.

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب آداب التجارة، الباب ٣٧، الصفحة ٤٤٥، وأيضًا الصفحة ٤٤٤، الحديث ١.



يجب أن لا ننسى أن جعل القوانين تابعةً محضةً للمقاصد، وغلق جميع الأبواب أمام أي نوع من أنواع الحيل والطرق والتدابير الشرعية، سيؤدي لا محالة إلى إضعاف روح الإطاعة للقانون، وبالتالي إلى مخالفة ذلك القانون في السر والعلن، وهو أمر يتنافى تمامًا مع ما نبهنا عليه في هذه النقطة.

السابع - لزوم تحليل ماهية الحكم الشكلي والمنافي لمقاصد الشارع:

تعتبر مسألة تحليل ماهية الحكم المنافي للمقاصد الشرعية أو الذي لا يلتقي معها من جملة المسائل ذات الأهمية الفائقة والحساسة في مجال البحث الحاضر.

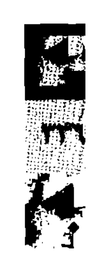
فعلى سبيل المثال: إذا كان العمل الذي يعتبر حيلةً فاقدًا لشرط شرعي واضح، أو كان مخالفًا للعرف والمتفاهم العرفي، أو كان - بعد التأمل والتدقيق - مخالفًا لمستند من المستندات الشرعية، فإنه يجب أن لا يكون هكذا عمل داخلًا في محل الكلام من حيث الأساس، وأن لا يعتبر من جملة الإشكالات التي تبرز في المقام.

مثلًا: لو كان قصد الممارس لمعاملة (العينة) السابقة الذكر هو مجرد الوصول إلى المال بلا أي قصد للمعاملة، فتلك المعاملة ستكون باطلةً، لا من ناحية تصادمها مع المقاصد، بل من ناحية افتقادها لواحد من مقومات صحة المعاملة، ألا وهو القصد إلى إنشاء تلك المعاملة.

وعلى هذا الأساس، فإن اللازم عند البحث في معاملة (العينة)، هو أن يكون المفروض وجود قصد جدي للمعاملة لتكون صحيحةً من هذه الناحية، وإن كان الهدف من ذلك القصد بالتبع هو الوصول إلى النقد.

ومن هنا، فإن السلعة في معاملة (العينة) ستنتقل واقعًا - وإن لمدة قليلة جدًّا - إلى المشتري، وإن كانت ستنتقل مرةً ثانيةً إلى البائع بمقتضى المعاملة الثانية، الأمر الذي يعني: أن الربح أو الخسارة الذَين يترتبان - على فرض ترتبهما - على المعاملة في ذلك الزمان القليل، فإنهما سيترتبان على المالك في ذلك الزمان ألا وهو المشتري في ما نحن فيه باعتبار ملكه للسلعة في ذلك الزمان.

الأمر الآخر الذي يجب إعمال غاية الدقة فيه في باب الحيل والمعاملات الشكلية، هو التوجه إلى مسألة عدم مخالفة الحيلة للعرف، ما يعني عدم صحة



ما يسمى من تلك الحيل في بعض الفتاوى ببيع الأوراق النقدية. فلنتأمل السؤال والجواب التاليَين:

«ذكر في المسألة ٢١٣٧ من **توضيح المسائل** أنه يمكن بيع الأوراق النقدية بأعلى من قيمتها، فيباع الألف تومان - مثلًا - بألف ومئتَين تدفع بعد ستة أشهر ... الجواب: ما ذكر في هذه المسألة صحيح، ويكون البيع والشراء نسيئةً»[١].

والمشكلة التي تواجه الجواب السابق، هي أن الأوراق النقدية لأي بلد لا يمكن أن تكون مبيعًا عرفًا. فبيع الألف تومان بالصورة السابقة، والذي يكون الباعث عليه هو الاستقراض والإقراض، تصادفه المشكلة السابقة قبل مشكلة الفرار من الربا! الأمر الذي يفسر ما أجاب به بعض الفقهاء المعاصرين عن سؤال مشابه بقوله:

«المعاملة بالصورة المذكورة في السؤال قرض ربوي حرام وإن كانت بصورة البيع والشراء»[٢].

كذلك يعتبر في استعمال الحيلة أن لا يكون خارجًا عن المتفاهم العرفي وإطار التفاهم الذي يقبله العقل ويمضيه الشرع، وإلا، كان من قبيل الحيل العجيبة الغريبة التي تنقل عن بعض مذاهب أهل السنة الفقهية التي لا يمكن القبول بها أبدًا[٣].

باعتقادنا: إن هذه النقطة بالخصوص يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار في مسألة التورية التي لا تختلف عن الكذب إلا من ناحية القصد والإرادة[٤].

وبعيدًا عن مخالفة الحيل لمقاصد الشارع الكلية، فإن مخالفة تلك الحيل للمستندات والنصوص المبينة للشريعة تعتبر مشكلةً أخرى من المشاكل التي تواجهها تلك الحيل، إلا أنها وقعت محلًّا للغفلة.

فعلى سبيل المثال: صرح في النصوص الواردة في وجوب الزكاة بالموارد التالية:

---

(١) محمد فاضل اللنكراني، **جامع المسائل**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٤، السؤال والجواب رقم ١٠٢٨.

(٢) الميرزا جواد التبريزي، **الفتاوى الجديدة**، الصفحة ٢٣٠، السؤال والجواب رقم ١١٠٠. ناصر مكارم الشيرازي، **الفتاوى الجديدة**، الجزء ١، الصفحة ١٩٦، السؤال والجواب رقم ٦٧٥.

(٣) راجع: محمود الشهابي، **أدوار الفقه** (بالفارسية)، الجزء ٣، الصفحة ٧٢٦.

(٤) راجع الحاشية رقم (١) آخر هذا الباب من الدراسة.



- ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ❋ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ . (سورة **المعارج**: ٢٤ و٢٥).

- «إن اللّه عزّ وجلّ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ في مالِ الأغْنياءِ مَا يسَعُهُمْ»[١].

- «إنما وضعت الزكاة اختبارًا للأغنياء، ومعونةَ للفقراء»[٢].

ومع ملاحظة ما جاء في هذه الأدلة، كيف يمكن توجيه بعض الحيل التي تنقل عن بعض المذاهب الفقهية لأهل السنة، التي يتخلص فيها بعضهم عن الزكاة بدفع المال قبل تمام السنة إلى زوجته[٣] مثلاً؟! وكيف يمكن الجمع بينها وبين هذه المستندات الشرعية المعتبرة؟!

ولربما يدافع صاحب الحيلة السابقة عن نفسه بعدم الفرق بين هذا والسفر الاختياري الذي يؤدي إلى القصر والإفطار وغيره من الأحكام.

إلا أن ذلك يعكس عدم الدقة الكافية في البين، فالمذكور في الأدلة الموجبة للصوم إنما هو قوله تعالى - مثلًا: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (سورة **البقرة**: ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (سورة **النساء**: ١٠١).

وهذه التعابير تفيد أن الشارع قد قسم الناس - بالنسبة إلى الصيام والإفطار والتقصير - إلى قسمَين: الحاضر والمسافر. فأوجب الصلاة التامة والصيام على القسم الأول، وحرم الصيام وأوجب القصر على القسم الثاني.

هذا كله من جهة، ومن جهة أخرى، لم ينه عن السفر خلال شهر رمضان المبارك في أي مستند شرعي معتبر[٤]. وعلى هذا، فالسفر سيكون جائزًا حتى لو

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٩، أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحبّ فيه، الصفحة ١٠، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٢، الحديث ٦ والحديث ٧، الصفحة ١٣، الحديث ٩ و....

(٣) نقلها عنهم المولى محسن (الفيض) الكاشاني في **المحجة البيضاء**، الجزء ١، الصفحة ٥٧.

(٤) ورد في بعض الروايات المنع من السفر بقصد الفرار من الصيام، وبعيدًا عن المناقشة في سند تلك الروايات، فإنها معارضة بجملة من الروايات المعتبرة الدالة على الجواز. (راجع: الشيخ مرتضى =

كان بقصد الفرار من الصوم والصلاة تمامًا[١].

نعم، السفر المذكور قد يكون غير صحيح من الناحية الأخلاقية، وقد يكون له من الآثار الوضعية السلبية ما له، بل قد يكون له من هذه الآثار أحيانًا ما يكون أكثر مما يترتب على الحرام القطعي، ولكنه على الرغم من ذلك أمر جائز شرعًا طبق الإطار الفقهي المعتبر المعروف، وأما مسألة مخالفته لبعض مقاصد الشارع، فلا تنفع بمجردها رادعًا شرعيًّا عن ذلك العمل.

وأما في ما يرجع إلى مثال الفرار من دفع الزكاة، فالأمر ليس كذلك أبدًا؛ فإن المستفاد من الدليل – ومنه ما ذكرناه قبل قليل – هو مشاركة الفقراء للأغنياء، الأمر الذي لن يتحقق بدون إعطاء الفقير حقه، وأما أن الغني يخرج من أمواله ليلًا ليرجع غدًا إليها، فإنه لا يجعل منه فقيرًا لا يملك لكي يكون تبدلًا في العنوان من الغنى إلى الفقر ليرتفع الحكم بوجوب الدفع على أثر ذلك، أو لتتحقق المشاركة السابقة الذكر.

علاوةً على ما سبق، فإن المتفاهم العرفي لما كان هو المرجع في مفاد الأدلة، فإن المتفاهم من جملة ما ورد من أدلة في الزكاة، من قبيل: «إن اللّه عز وجل فرض لِلْفقراء في مالِ الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم»[٢]، و: «إنما وضعت الزكاة قوتًا للفقراء، وتوفيرًا لأموالهم»[٣]، لا يلتقي أبدًا مع ما ورد في الحيلة المذكورة، بل يراها مخالفةً تامةً بين الاثنَين بحيث لا يرد حتى السؤال عن حكم تلك العملية الواردة في الحيلة في الذهن العرفي الساذج.

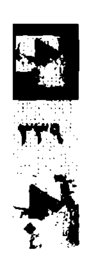
وأما بالنسبة إلى النصوص المبينة لوظيفة المسافر والحاضر، فإن السؤال في

= البروجردي، **مستند العروة الوثقى** (كتاب الصوم)، الجزء ٢، الصفحة ٢٧). وليس الهدف هنا الوصول إلى الموقف الفقهي النهائي من المسألة، بل هو مجرد الإشارة إلى الفرق بين هذه المسألة ومسألة الحيل الشرعية محل البحث.

(١) «يجوز السفر اختيارًا في شهر رمضان، بل ولو كان للفرار من الصوم...»، السيد محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، الجزء ٢، في شرائط وجوب الصوم، الصفحتان: ٢٢٠ و٢٢١، المسألة ٤. ووافقه في ذلك جميع من علّق على **العروة**.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٩، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الصفحة ١٠، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق، الصفحتان: ١٠ و١١، الحديث ٤.



مثل تلك الحالة يمكن أن يتصور بحيث يسأل عن حكم من يسافر فرارًا من حكم الحظر.

والذي نعتقده: أن الفهم العرفي للمخاطب بالأدلة الشرعية، والذي يعبر عنه بالعرف، يعتبر خير معيار في الموقف من الحيل من حيث موافقتها للمستندات الشرعية أو مخالفتها لها.

والمعيار السابق قد لا يحكم – للوهلة الأولى – لصالح ما هو المتداول اليوم في مسألة الخمس والزكاة مما يسمى بتدوير المال الذي يعتبر حكمًا صوريًّا شكليًّا؛ فإن القبض والإقباض الذي يتم من خلال هذه العملية ليس أمرًا حقيقيًّا بنظر العرف؛ فإن الدفع بنية الإرجاع بدون أية مؤونة وحتى بدون أي فاصل زماني لا يعتبر دفعًا عرفًا.

وإعمال المعيار محل الكلام كما يضيق الخناق على بعض الحيل فإنه قد يكون له أثر معاكس في بعض الحالات الأخرى، فيخرج ما قد يعتبر حيلةً بنظر البعض وخلاف ذلك بنظر البعض الآخر عن حالة الخلاف ليحكم بعدم الحيلة في البين من الأساس.

فعلى سبيل المثال: يمكن إخراج قسم من الفائدة في القرض من الربا بدون أن نطرق باب الحيل الشرعية؛ باعتبار نقصان القيمة الشرائية للمال مثلًا. نعم، يحتاج هذا الأمر إلى مزيد البحث والتحقيق، إلا أن المقصود الآن إبداء المثال والاحتمال فقط ليس إلا.

الثامن - دور النصوص المبينة للمقاصد في المقام:

ذكرنا سابقًا أن مقاصد الشريعة وعلل الشرائع والمستندات المبينة لهما مع أنها لا صلاحية لها أبدًا في أن تكون مستندًا في عملية الاستنباط ما دامت لا تبين المصلحة المعيار، إلا أنها لها كامل الصلاحية في تفسير النصوص المبينة للشريعة، أو إضفاء ظهور عليها لم يكن لولا تلك المقاصد، وهكذا بالنسبة إلى كسر الظهور الأولي لتلك النصوص.

أخذ المعلومة السابقة الذكر بنظر الاعتبار، قد يعني إعادة النظر في الكثير من الحيل الشرعية والأحكام الصورية التي وجدت مجالًا واسعًا لها في المقام، وما



ذلك إلا من جهة أن تلك الحيل والأحكام إنما جاءت عن طريق أدلة دلت عليها، تلك الأدلة التي يجب أن تفهم في إطار مقاصد الشريعة وعلل الأحكام كما قلنا قبل قليل. الأمر الذي يعني تغييرًا كليًّا في ما يستفاد من تلك الأدلة والمستندات لتكون النتيجة مختلفةً بالمرة عما نراه ونسمعه.

التاسع - إمكان تصوير شريعتَين: للمجتمع الموجود، ولما ينبغي أن يوجد:

النكتة الأخرى التي ينبغي التوجه إليها لما لها من دخالة عظيمة في حل ما نواجهه من مشكلة - وهي ما نطرحه فعلًا على مستوى الفرض المحض الذي يحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق[1]- هي إمكان تصوير شريعتَين في البين، تكون إحداهما للمجتمع الذي يجب أن يكون، والأخرى للمجتمع الموجود فعلًا[2].

لا شك في أن المجتمع الذي يريد له الشارع والمصلحون التحقق هو مجتمع المدينة الفاضلة الذي يحكمه التوحيد بشُعَبه المختلفة، يعيش أفراده كما كان المهاجرون والأنصار يعيشون في مدينة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، يكون الزواج، والحياة، والمعاملات فيه عمومًا طبقًا للموازين الشرعية، وأما المخالفات التي تتفق هنا وهناك، فيتعامل معها طبق الضوابط، كما أن حالات الاضطرار والإكراه في ما لو اتفقت، فإن لها ما شرع من أحكام ثانوية.

ولكن، لو ركزنا البحث حول مجتمع يفتقر إلى هذه الفضائل، فإنه قد تكون هناك اقتضاءات واستحقاقات حاكمة مختلفة حينئذ، فيبرز إلى الساحة مصالح ومفاسد مختلفة تمام الاختلاف مع ما كان في الحالة السابقة.

في مثل هذه الحالة، يبرز إلى الوجود مسائل من قبيل: التورية، والأحكام الصورية، لتجد المجال أمامها مفتوحًا على مصراعَيه، بل لتجد أن الضرورة حاكمة بلزوم وجود هكذا حالات تشكل تصادمًا مع المقاصد التي رصدها الشارع للمجتمع الذي ينبغي أن يكون.

---

(١) وعلى الرغم من ذلك، فالمرجو من القارئ الكريم هو التدقيق في التعابير التي استعملناها في هذا البحث.

(٢) وأما الفرضية المنافسة، فهي وجود شريعة واحدة لمجتمع واحد.





وباعتقادنا: يجب أن لا يكون مد نظرنا هو المجتمع الذي ينبغي أن يكون في حين أن إشكالاتنا تنبع من أحكام قد أعدت لمجتمع موجود بالفعل.

ما سبق، يفتح أعيننا على نكتة مهمة جدًّا في ما يتعلق بالاستفادة من النصوص واستنباط الأحكام.

وتلك النكتة، هي أن هناك العديد من النصوص الدينية التي تبين الآثار الوضعية والعواقب الدنيوية وحتى الأخروية أحيانًا، المترتبة على الكثير من أعمال الخير والشر التي يقوم بها الإنسان، وتلك النصوص تبين الآثار الحقيقية للأعمال، الهدف منها هو نقل المجتمع من الحالة التي هو عليها إلى الحالة التي ينبغي أن يكون عليها، وليست أبدًا في مقام بيان الحكم الفقهي للمجتمع أو المكلف الموجود فعلًا.

بناءً على ما سبق، فتلك النصوص لا ينبغي أن تعتبر دليلًا شرعيًّا من أدلة عملية الاستنباط بدون التوجه المناسب إلى النكتة السابقة، وإن كان قد يستفاد منها استفادةً ما من قبل الفقيه هنا وهناك.

يعلم المتتبعون للنصوص الفقهية، أن في طيات تلك النصوص يقع العديد من النصوص التي لم يعمل بها، فلم يُفت على طبقها، يمكن أن تكون النكتة السابقة الذكر من جملة الأسباب المؤدية لذلك.

فعلى سبيل المثال: يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (سورة **البقرة**: ١٨٠)، وطبقًا لهذه الآية الشريفة، فإن الوصية للوالدَين والأقربين واجبة، في حين أننا لا نرى من الفقهاء من أفتى بذلك الوجوب. فما هو الوجه في ذلك؟

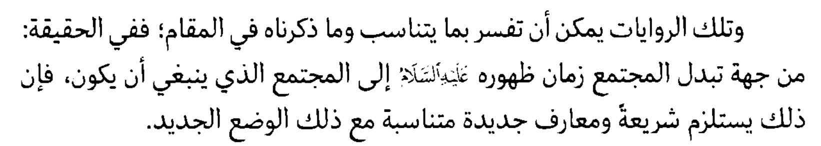
قد يكون ذلك لما مر معنا في هذه النقطة، ما قد يشير إليه قوله تعالى في الآية الكريمة ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾.

ومن الجدير بالذكر في المقام، ما ورد في بعض الروايات المتعلقة بظهور إمام العصر عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف، من أنه «يبايعُ الناس على كتاب جديد»[1]،

(١) محمد باقر (العلامة) المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٥٢، الباب ٢٢ (فضل انتظار الفرج)، الصفحة ١٣٥.



و«يقومُ بأمر جديد، وكتاب جديد، وسنّة جديدة، وقضاء جديد»[١].



وتلك الروايات يمكن أن تفسر بما يتناسب وما ذكرناه في المقام؛ ففي الحقيقة: من جهة تبدل المجتمع زمان ظهوره عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى المجتمع الذي ينبغي أن يكون، فإن ذلك يستلزم شريعةً ومعارف جديدة متناسبة مع ذلك الوضع الجديد.

ومما ينبغي ذكره في المقام، هو أن الغرض من التطرق إلى الفرضية المذكورة ليس هو التعريض بمن لا علمَ له ولا اطلاعَ في ما يرتبط بموازين الاجتهاد والاستنباط، حيث يدعي هذا البعض أن أحكام الإسلام لما كانت تشكل نظامًا واحدًا مرتبطًا بعضه بالبعض الآخر في عالم الإجراء والتطبيق، فإنه لا يمكن الكلام حينئذ عن تطبيق حكم من أحكامه القضائية، أو الجزائية، أو السياسية إلا في حالة تطبيق جميعها معًا، بحيث يصور دورًا يلزم من تطبيق أحكام الإسلام لا يمكن حله إلا عن طريق المعجزة.

إلا أننا نعتقد أيضًا بأنه ينبغي عدم الغفلة عن حقيقة أن الشارع الحكيم لا يشرع حكمًا ما بعيدًا عن الحقيقة والواقع، وحقيقة المجتمع كما هو تختلف لا محالة عن حقيقته التي ينبغي أن يكون عليها، مما يعني الاختلاف في الإلزامات وغيرها المطلوبة لكل منهما.

ومن هنا، ينبغي عدم الخلط بين خطابَين يُقصد من كل واحد منهما أمر غير المقصود من الآخر.

نتيجة البحث

أطلنا الكلام في بيان المباني والبنى التحتية التي يعتمد عليها الوصول إلى نتيجة فنية في المقام، إلا أن أهمية المسألة، والتأثير العظيم لتلك المباني في جواب ناجع فيها أجبرانا على ذلك.

وعلى أي حال، فقد وصلت النوبة الآن إلى بيان ما تؤدي إليه كل تلك المباني التي ذكرناها، وهو أمر لن يطول بنا المقام فيه إذ نذكره طي النكات التالية مع مراعاة الاختصار:

---

(١) المصدر السابق، الباب ٢٥ (علامات ظهوره صلوات الله عليه)، الصفحة ٢٣٠.



أ - على الرغم من أن ما قدم في مورد استعمال الحيل أو غيره مما يتصادم مع المقاصد أو مما يعد أحكامًا شكليةً صوريةً أمر لا صمود له أمام المنطق والدليل، إلا أن الرفض التام لجميع ما قدم في المقام من أفكار ورؤى أمر غير فني أبدًا في الوقت نفسه، خصوصًا بعد قيام الدليل الشرعي المعتبر على بعض الحالات.

فوجود هكذا أحكام - بعد التأمل والتحليل الدقيق - لا يتنافى مع «فقه المصالح»، بل هو بنفسه يعكس نشوءًا من نفس تلك المصالح واهتمامًا بها ولكن بنظرة أكثر شمولًا وسعةً.

ومن الطبيعي: إن تلك الأحكام في ما لو كانت منشأً لاختلال النظام أو منافيةً لمصالحه العليا وإن لم يبلغ ذلك مرحلة الإخلال، فإن للحاكم الإسلامي الصالح أو الحكومة الصالحة أن يتدخلا ليكون العمل طبقًا لما تحكم به المصلحة الجديدة.

وأما بالنسبة لمعايير التقديم، فقد تقدم الكلام فيها في الباب السابق من الدراسة، فلا ضرورة للإعادة هنا.

ب - الموقف السابق هو موقف مشهور الفقهاء، بل هو الموافق للمرتكزات الفقهية والسيرة العملية للفقهاء في عمليات الاستنباط التي يمارسونها.

ج - في الحالات التي لا تعاني فيها الأحكام التي تعتبر منافيةً لأهداف الشارع ومقاصده، أو الحيل الشرعية، أو الأحكام الشكلية الصورية من المشاكل التي أشرنا إليها خلال البحث، فإنها لا تعتبر متنافيةً مع مقاصد المشرع، بل في الحقيقة: هي تنظر إلى تحقيق هدف آخر من أهدافه، كما أنها ليست حيلةً بالمعنى السلبي للكلمة، وإنما هي تدبير لإيجاد الحل والطريق الشرعي للمسألة، وإن كانت قد تعتبر حكمًا صوريًّا بقصد حفظ حرمة القانون أحيانًا.

٢- الحكم الحكومي: حقيقته، مبانيه وأدلة اعتباره، مجاله وسعته، نقضه

لا شك في أنه لا يمكن الكلام حول فقه المصلحة بدون البحث والتحقيق في الحكم الحكومي وما يحيط به من مسائل؛ ذلك أن جميع مصاديق الحكم الحكومي أو قسمًا



منها[1] قائم على عقيدة «فقه المصالح» و«الاستصلاح» ومبني عليها. وبعبارة أخرى: قسم من الارتباط بين الفقه والمصلحة يتجسد من خلال الحكم الحكومي ويبرز إلى الوجود من خلاله.

يجب الالتفات - طبعًا - إلى نكتة مهمة في المقام، وهي أن البحث في (الفقه والمصلحة) شيء، والكلام في «الحكم الحكومي» شيء آخر، حتى لو أخذنا جوانب هذا الأخير، وجهاته، وحيثياته بنظر الاعتبار؛ فإن «الحكم الحكومي»، والعملية التي يمارسها حاكم الشرع في ما يرتبط به، مهما فسرناهما فإنهما لن يشملا قسمًا عظيمًا من استصلاح الفقيه الذي يتم في ظل الاستخدام الصحيح للمصلحة في الفقه.

فعلى سبيل المثال: عندما يمارس الفقيه على أساس المصلحة، وبالشروط التي ذكرناها في البابَين السابقَين من الدراسة عملية الإفتاء، أو عملية إجراء الحكم المكشوف، آخذًا بنظر الاعتبار المصلحة محل اهتمام الشارع، ولكن بدون إنشاء حكم من الأحكام، بأن يصدر الفتوى ليس إلا، فإنه لا يمكن حينئذ أن نقول بأنه أصدر حكمًا حكوميًّا، كما لا يمكن أن نعتبر المباحث التي تطرق لها حين ذلك العمل مباحث تابعةً للحكم الحكومي.

مع جميع ما سبق، فإن للحكم الحكومي الكثير من النقاط التي يجب البحث فيها، سنتعرض إلى أهمها في المقام، وبالمقدار الذي يبرز العلاقة بين الفقه والمصلحة، مكتفين في الباقي بما كتب في هذا المجال. مع اعترافنا المسبق بأن للبحث من الأهمية والجوانب العلمية الدقيقة الشيء الكثير الذي لم يؤد حقه إلى اليوم، مع ما نشاهده هذه الأيام من جهود تستحق الثناء تعكس الاهتمام الواسع بهذا المجال الحساس.

ولنبدأ الكلام في الشبهة الثانية التي يواجهها البحث في المصلحة عن طريق طرح الأسئلة الفرعية التالية:

---

(١) الترديد في التعبير من جهة التختلاف في الموقف تجاه ماهية الحكم الحكومي، والذي سنشير إليه في ما سيأتي من أبحاث.



الأول – ما هي حقيقة الحكم الحكومي؟

– هل يعتبر الحكم الحكومي من سنخ العمل الخبروي الموضوعي والمصداقي، أم من سنخ العمل الخبروي الحكمي؟

– هل يلزم أن يكون إنشاء الحكم الحكومي صادرًا ممن له صلاحية الإنشاء؟

– ما هو الفرق بين الفتوى والحكم؟ وما هي الخصائص الثبوتية (المقومات) والإثباتية (العلائم) للحكم الحكومي؟

– كيف يمكن توجيه العلاقة بين الحكم الحكومي والحكم الإلهي الأولي والثانوي وتفسيرها؟

– هل يعتبر إصدار الحكم الحكومي استيفاءً لحقّ من حقوق حاكم الشرع، أم أنه تكليف من تكاليفه يجب أن يؤديه؟

– من هو حاكم الشرع الذي هو مصدر «الحكم الحكومي»؟

جميع ما تقدم من أسئلة، المحور الذي تدور حوله هو (حقيقة الحكم الحكومي)، وسنحاول الإجابة على تلك الأسئلة إن شاء اللّه تعالى.

الثاني – ما هو الأساس (المبنى) الذي يقوم عليه «الحكم الحكومي»؟ وما هو الدليل (المصدر) على مشروعيته؟

سوف نحاول الإجابة عن هذَين السؤالَين تحت عنوان «مبنى الحكم الحكومي ومستند اعتباره».

الثالث – ما هي حدود الحكم الحكومي، وإلى أين تمتد تلك الحدود؟

– هل لحاكم الشرع أن يمارس عملية تشريع الأحكام الوضعية؟

– هل يختص مجال الحكم الحكومي بالمساحة التي لا يشغلها حكم شرعي إلزامي، أم أن مجاله أوسع من ذلك؟

هذه الأسئلة سنتعرض للإجابة عنها تحت عنوان «مجال الحكم الحكومي وسعته».

الرابع – ما هو الحكم الذي يترتب على مخالفة حكم الحاكم؟



ما هو الموقف في حالة اختلاف حاكمَين؟

ما حكم مخالفة القوانين الوضعية لنظام أو دولة ما؟

هذه الأسئلة سيهتم البحث بإيجاد جواب ناجع عنها تحت عنوان: «مخالفة الحكم الحكومي»، وبنظرة تأخذ تأثير المصلحة بنظر الاعتبار طبعًا.

المطلب الأول: حقيقة الحكم الحكومي

جولة في النصوص

بغية التعرف على حقيقة الحكم الحكومي وماهيته، سوف نقوم بجولة في النصوص الفقهية التي تناولت الموضوع بالبحث والتحقيق، وإن كان ذلك قد تم تحت عنوان آخر من قبيل: «الحكم الولائي والنظامي»[1]، علمًا بأن إيراد تلك الكلمات لا يعني بالضرورة الاعتراف بما اشتملت عليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

١- يقول الشهيد الأول:

«تصرف النبي صلى اللّه عليه وآله، تارةً بالتبليغ، وهو الفتوى، (وتارةً) بالإمامة، كالجهاد، والتصرف في بيت المال، وتارةً بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعيين بالبينة، أو اليمين، أو الإقرار. وكل تصرف فى العبادة فإنه من باب التبليغ»[2].

وكما نلاحظ في العبارة السابقة، فإنه قدس سره قد حصر تصرفاته صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ في مجال العبادات بتبليغ الأحكام الإلهية، فلا يذهب إلى أن له في هذا المجال إعمال الولاية وإصدار الحكم أو القضاء.

وأما بالنسبة إلى غير العبادات، فيقول قدس سره: «وقد يقع التردد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ: فمنه قوله عَلَيْهِالسَّلَامُ: «من أحيا أرضًا ميتةً فهي له»[3].

---

(١) راجع: لطف اللّه الصافي الكلبايكاني، **جامع الأحكام**، الجزء ١، الصفحة ٢١٣، جواب السؤال رقم ٧٧٢.

(٢) محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، الصفحتان: ٢١٤ و٢١٥.

(٣) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب إحياء الموات، الباب ١،



فقيل: تبليغ وإفتاء، فيجوز الإحياء لكل أحد، أذن الإمام فيه أم لا. وهو اختيار بعض الأصحاب. وقيل: تصرف بالإمامة، فلايجوز الإحياء إلا بإذن الإمام، وهو قول الأكثر... ولا ريب أن حمله على الإفتاء أولى؛ لأن تصرفه عَلَيْهِ السَّلَامُ بالتبليغ أغلب، والحمل على الغالب أولى من النادر»[١].

إلا أنه قدس سره لم يتعرض إلى مزيد توضيح في هذا المجال إلا عن طريق الأمثلة التي ضربها في المقام.

٢ – وفي كلام آخر للشهيد الأول في معرض بيان محاور الاختلاف والاشتراك بين الفتوى والحكم يقول قدس سره:

«الفرق بين الفتوى والحكم – مع أن كلًّا منهما إخبار عن حكم اللّه تعالى يلزم المكلّف اعتقاده من حيث الجملة – أن الفتوى مجرّد إخبار عن اللّه تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا. والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش»[٢].

٣ – قال بعض المحققين في بيان حقيقة الحكم الحكومي وتفسيره:

«الحكم الحكومي هو القرارات التي يتخذها ولي الأمر في ظل قوانين الشريعة ورعاية موافقتها بحسب مصلحة الوقت، فيضع القرارات على طبقها ويعمل على تطبيقها. وتعتبر القرارات قرارات ملزمةً كأصل الشريعة وأحكامها. مع فرق أن القوانين الإلهية لا تقبل التغيير بخلاف القرارات الوضعية التي تعتبر تابعةً للمصلحة التي كانت السبب في وجودها»[٣].

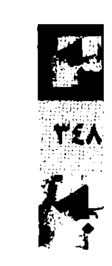
كما ذكر البعض في هذا السياق ما يلي:

= الصفحة ٣٢٧، الحديث ٥، ٦ و٧، والباب ٢، الصفحة ٣٢٨، الحديث ١. أبو داود سليمان بن الأشعث، مصدر سابق، الصفحة ٥٢٩، الحديث ٣٠٧١، ٣٠٧٢، ٣٠٧٤ و٣٠٧٥.

(١) محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، الصفحات ٢١٤ إلى ٢١٦.

(٢) المصدر السابق، القاعدة ١١٤، الصفحة ٣٢٠. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحة ١٠٠. أحمد المقدس الأردبيلي، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٤٩. و....

(٣) السيد محمد حسين (العلامة) الطباطبائي، «**الولاية والزعامة**» (بالفارسية)، نقلاً عن محمد رضا ايزدبور، **الفهم الديني في ظل العلوم الجديدة**، الصفحة ٥١.



«الأحكام الولائية أحكام إجرائية جزئية في طريق إنفاذ الأحكام الكلية الإلهية، والمراد من الجزئي هنا الجزئي الإضافي لا الجزئي الحقيقي كما هو ظاهر، فمثل المقررات التي وضعت لتنظيم الحركة والمرور وإن كانت أحكامًا كليةً إلا أنها إنما هي مقدمة لحفظ الدماء والنفوس ونظام المجتمع، فهي جزئية بالنسبة إليها».[١]

٤- ظهرت أيام الثورة المعروفة بثورة المشروطة (الحركة الدستورية) في إيران من قبل الفقهاء المعروفين تلك الأيام الكثير من الأحكام الموسومة بالأحكام الحكومية، منها:

«أعلن لعموم الشعب الإيراني حكمه تعالى: يعتبر بذل الجهد اليوم في سبيل تقوية واستقرار (المشروطة، الحركة الدستورية) بمنزلة الجهاد في ركاب إمام الزمان أرواحنا فداه، كما يعتبر أدنى مخالفة ومسامحة بمنزلة خذلانه عَلَيهِ السَّلَامُ ومحاربته. أعاذ اللّه المسلمين من ذلك إن شاء اللّه. الأحقر: عبد اللّه المازندراني، الأحقر: محمد كاظم الخراساني، الأحقر: نجل المرحوم الحاج ميرزا خليل رحمه اللّه»[٢].

«إعطاء الضرائب لعمال الاستبداد (الحكومة الظالمة) حرام. لا تعطوا دينارًا لكي ينعقد مجلس الشورى الوطني. المساعدة الجادة في سبيل استقرار (المشروطة، الحركة الدستورية) واجب عيني. التهاون في هذا المجال خذلان لإمام الزمان عجل اللّه تعالى فرجه الشريف، الوقوف إلى جانب في هذا المجال واجب»[٣].

ويكتب أحد الفقهاء حينذاك جوابًا عن سؤال حكم تعلم الفنون العسكرية:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم. قلت تكرارًا: إن ما يوجب قوة الشعب، وشوكة الدولة، وتحسين ظروف الرعية، وحفظ الحدود والثغور، واجب على كل مسلم. الأحقر: نجل المرحوم الحاج الميرزا خليل قدس سره»[٤].

٥ - «نحيط جميع مسلمي العالم الغيورين علمًا، بأنا حكمنا بالإعدام على مؤلف كتاب **الآيات الشيطانية**، الذي كتب، وطبع، ونشر عداوةً للإسلام، والنبي،

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، **بحوث فقهية هامة**، الصفحة ٥٠٠.

(٢) راجع: حسين زركري نجاد، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٧.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٤٥٣.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٤٤٩.





والقرآن. وكذا على من كان على علم بمحتوى الكتاب من الناشرين...»[١].

٦- «الحكومة - والتي هي شعبة من شعب الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله - من الأحكام الأولية للإسلام مقدم على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة، والصيام، والحج. للحاكم أن يزيل المسجد، أو المنزل الواقع في مسير الشارع ويعطي صاحبه قيمته... للحكومة أن تفسخ من جانب واحد جميع العقود الشرعية التي كانت قد عقدتها مع الناس في حالة كون تلك العقود مخالفةً لمصالح البلاد والإسلام ...»[٢].

ما يقيد صلاحيات الحاكم واختياراته ويحد منها هو «مصلحة الإسلام والمسلمين»؛ يعني: ليس للحاكم الإسلامي الحق في أن يتخذ قرارات تخالف الإسلام، ومن جهة أخرى، له أن يقوم بجميع ما تقتضيه مصلحة الإسلام والمسلمين[٣].

٧ - قيل حول قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»[٤]:

«وقوله صلى الله عليه وآله: 'من كنت مولاه فعلي مولاه'، يحتمل فيه بالنظر البدوي الإخبار والإنشاء. فعلى الأول، يريد الإخبار بأن الله تعالى جعل عليًّا مولى المؤمنين وأولى بهم، وعلى الثاني، يريد أنه صلى الله عليه وآله بنفسه جعل المولوية لعلي عليه السلام. هذا، ولكن الأوفق بمذهبنا، وظاهر آية التبليغ، هو الاحتمال الأول كما لا يخفى»[٥].

وسوف نتعرض لنقد هذا الكلام في ما سيأتي من البحث إن شاء الله تعالى.

٨ - يعتقد البعض بأن الأحكام الحكومية هي نفسها الأحكام الثانوية التي تعتبر بدورها تجسيدًا للعرف، لا أنها أحكام منصوصة مستخرجة من القرآن أو السنّة أو الاجماع.

---

(١) السيد روح الله الموسوي (الامام) الخميني، **صحيفة الإمام**، الجزء ٢١، الصفحة ٢٦٣.

(٢) السيد روح الله الموسوي (الامام) الخميني، **صحيفة الإمام**، الجزء ٢٠، الصفحة ٤٥٢.

(٣) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٨٨ و٤٨٩.

(٤) يعتبر هذا الحديث من الأحاديث المتواترة القطعية، وقد ذكر في الآلاف من الكتب الحديثية، والفقهية، والتاريخية، واللغوية وغيرها.

(٥) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحة ٤٢.

فلنلاحظ معًا العبارة التالية:

«إذا جعل العرف في مقابل الشرع، فإنه منذ القدم بمعنى: الأحكام الثانوية (= الحكم الحكومي) ... حيث أن سيرة المسلمين على العمل بهذا القسم من الأحكام الثانوية، فقد أدرجوه تحت عنوان (العرف) الذي كان يجعل في مقابل الأحكام الشرعية المنصوص عليها، والمستخرجة من منابع الفقه (الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس عند أهل القياس).

والدليل على ذلك ما جاء في المادة ٣٤٨ من قانون الجزاء العرفي المقر في الخامس من جمادى الأولى ١٣٣٥ من السنة القمرية، والذي أقر في ٣٤٨ مادة من قبل هيئة الوزراء، والذي يجري العمل به مؤقتًا.

والمادة ٣٤٨ منه كما يلي:

«العقوبات المقررة في هذا القانون بالنسبة إلى المقصرين تجري من حيث جنبة السياسات العرفية وحفظ النظم المرتبطة بالملكية؛ وأما بالنسبة إلى التقصير والجنايات التي تكون طرق كشفها طبق الموازين الإسلامية ميسرةً وعقوباتها معينةً، ففي ما يرتبط بالمحكمة الجنائية الخاصة بعد المحاكمة الرسمية وصدور رأي حاكم الشرع المتصدي لأمر القضاء، يعاقب المقصرون وفق الحدود والتعزيرات المقررة في شرع الإسلام».

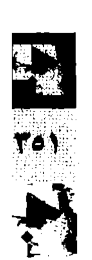
أولًا – من الواضح، أن النص السابق قد أعد من قبل مجتهد صاحب نظر لا عامي مقلّد.

ثانيًا – ما جعل بعنوان العرف في مقابل الشرع إنما كان عن التفات تام لا عن غير ذلك.

ثالثًا – ذكر حفظ النظام كان عن عمد.

رابعًا – مقصوده من الأحكام الثانوية هو (الحكم الحكومي). وهو المقبول من قبل علماء الإسلام منذ القدم ... .

خامسًا – كان القدماء يحتاطون مهما أمكن بالنسبة إلى التسمية بالحكم



الثانوي، وأما الآن فلم يمكن غير ذلك العنوان»[١].

ولربما يكون التفسير الأخير أضعف التفاسير السابقة، وهو ما سيتبين من خلال ما سيأتي لاحقًا.

٩ - «الأحكام الحكومية المرتبطة بالمصالح متغيرة، وتكون تلك الأحكام وظيفة الحكومة الدينية وبتشخيص الخبراء والمتخصصين. الحكم الحكومي حكم لازِم ضروري في بعض الموارد الاستثنائية التي تنغلق فيها جميع الطرق القانونية، بحيث يكون هناك عقدة سياسية لا يمكن حلها إلا عن طريق إعمال نفوذ فرد مقبول نافذ الكلمة، بحيث يكون رأي جميع ذوي البصيرة منعقدًا على ضرورة ذلك، لا أن كل فقيه في أي مورد من الموارد له الحق في إعمال القدرة والنفوذ ليصدر الحكم الحكومي. التذكير والإرشاد - طبعًا - مسؤولية الجميع، إلا أن ذلك شيء، والحكم الحكومي شيء آخر»[٢].

هذه جملة مما لا يعد من العبارات التي تناولت الحكم الحكومي تعريفًا أو مصداقًا، يمكن لكل واحدة منها أن تكون إضاءةً في طريق الوصول إلى حقيقة الحكم الحكومي ورفع الشبهة محل الكلام تبعًا لذلك.

وقفة نقدية

ومن خلال التأمل في الكلمات السابقة، يمكن الوصول إلى النكات التالية:

- الحاكم في مورد الحكم الحكومي - خلافًا للفتوى - لا يقتصر على مجرد الإخبار عن ثبوت الحكم للموضوع، وإنما هناك علاوةً على ذلك نوع من إعمال الخبرة في الموضوع وجنبة التطبيق العملي أيضًا. أو بحسب ما يعبر به بعض الفقهاء المعاصرين:

«إن المرحوم الميرزا الشيرازي يقول في قضية تحريم التنباك: «يعتبر استعمال

---

(١) محمد جعفر جعفري لنكرودى، **المبسوط في ترمنولوجيا القانون** (بالفارسية)، الجزء ٤، الصفحتان: ٢٥٣١ و٢٥٣٢، لفظ ٩٤٣٨ «العرف والشرع».

(٢) حسين علي المنتظري، **رؤى** (بالفارسية)، ٢٩٤.



التنباك اليوم بمنزلة محاربة إمام الزمان». فهذا حكم كان تابعًا لنظر الخبراء المختصين في ذلك المجال، العمل الذي قام به الميرزا نفسه في المقام، فقد رأى أن استعمال التنباك في الظروف السياسية الحاكمة ذلك الوقت يعدّ تقويةً للشركات البريطانية ولبريطانيا نفسها، فيكون - تبعًا لذلك - تضعيفًا للإسلام والمسلمين، وتقويةً للكفر والكافرين. وإلا، فلو لم يكن ما قام به الميرزا عملًا تخصصيًّا موضوعيًّا، لوجب أن يقول: أيها الناس، انظروا إن كان تدخين التنباك سببًا في تضعيف الإسلام، فإذا شخصتم أنه كذلك، فلا تدخنوا، وإلا، فلكم ذلك. إلا أنه لم يفعل ذلك، بل قال: «بعد أن قمت ببحث تخصصي موضوعي أشخص أنه مؤدٍّ إلى تقوية الكفر وتضعيف الإسلام، فهو حرام على الجميع»[1].

في حكم الحاكم - خلافًا للإفتاء ولإبلاغ الحكم الشرعي - الصادر من الحاكم هو إنشاء للحكم وإن كان ذلك الإنشاء - شأنه شأن الكثير من الإنشاءات - يشير إلى واقعة خاصة ويخبر عنها أيضًا.

وقد يقال: ليس في ما يعتبر من نماذج الأحكام الحكومية إنشاء للحكم، فإعلان ثبوت هلال شهر رمضان وشوال - مثلًا - إخبار صرف عن موضوع فقهي يخلو من أي إنشاء.

فيقال: لا شك في أن المقصود من حكم الحاكم بثبوت هلال شهر رمضان أو شوال ليس هو مجرد الإخبار عن الموضوع، وإن من يعتبر هذا المورد من مصاديق الحكم الحكومي، فإنما هو على أساس أن حاكم الشرع يحكم صراحةً أو بالملازمة بوجوب الإمساك أو الإفطار اعتمادًا على ذلك، وإلا، فلو امتنع عن إنشاء الحكم، لم يمكن اعتباره من مصاديق الحكم الحكومي قطعًا.

نعم، هناك جملة من الفقهاء ممن ذهب إلى عدم ثبوت هلال رمضان وشوال بحكم الحاكم، فلم يعتبروه مصداقًا من مصاديق الحكم الحكومي، ولربما كان الوجه في ذلك عدم تصورهم إنشاءً للحكم في المقام[2].

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، «اقتراح»، فصلية **نقد ونظر** (بالفارسية)، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحة ١٩.

(٢) راجع: **العروة الوثقى** (الجزء ٢، تعاليق الصفحتين: ٢٢٤ و٢٢٥). راجع أيضًا: **الفقه والعرف**، =



مهما يكن، فإن من الواضح، أنه ما لم يكن في حكم الفقيه وحاكم الشرع إبداع، وإيجاد، وإنشاء فإنه لن يكون «حكم» و«حكم حكومي» في البين.

- ذكر في النموذج الثالث من النماذج السابقة أن الحكم الحكومي هو القرارات التي يتخذها ولي الأمر في ظل قوانين الشريعة ورعاية موافقتها بحسب مصلحة الوقت، فيضع القرارات على طبقها ويعمل على تطبيقها، بينما لم يعترف بتلك الخصوصيات والمميزات في بعض النماذج الأخرى!

- إنما يمكن اعتبار التعريف الثاني والنموذج الخامس حكمًا حكوميًّا في حالة واحدة، هي ما إذا لم نذهب إلى اعتبار الحكم الحكومي والحكم القضائي شيئَين مختلفَين[١]، وإلاّ، كان الأمر مشكلاً.

لا بد من اعتبار النموذج الخامس والتعريف الثاني مصداقَين من مصاديق الحكم القضائي؛ أما الأول، فمن جهة القضاء والحكم بإعدام المرتد، وأما الثاني، فمن جهة ما ورد فيه من تعبير: «ما يتنازع فيه الخصمان»؛ ومن هنا، نرى أن الامام الخميني وهو من ورد عنه النموذج الخامس لم يطلق على ما صدر منه تسمية (الحكم الحكومي)، بل صرح في نظرياته الأصولية بالفرق بين الاثنَين[٢].

وأما الشهيد الأول الذي صدر عنه تعبير: «مما يتنازع فيه الخصمان» في مقام بيان العناصر المؤلفة للحكم، فهو أيضًا ممن يذهب إلى الفرق بين الحكم القضائي والحكومي!

ويجب الالتفات إلى أنه كان بصدد تعريف مطلق «الحكم» في مقابل «الفتوى» الشاملة للحكم القضائي والحكومي، وأن قيد «ما يتنازع فيه الخصمان» إنما جيء به بقصد بيان مورد الحكم ومتعلقه، لا بقصد بيان عنصر من عناصر الحكم وأجزائه.

دليل ذلك: ما جاء في تتمة كلامه، من تعرضه إلى توضيح ما جاء في تعريفه من القيود وما احترز بها، بدون أي تعرض من قريب أو من بعيد إلى هذا القيد. وما

= الصفحتان: ٣٨٨ و٣٨٩.

(١) سنتناول في البحوث التالية الموقف من مسألة وحدة الحكم الحكومي والقضائي أو تعددهما.

(٢) راجع: **الرسائل** (قاعدة «لا ضرر»)، الجزء ١، الصفحتان: ٥٠ و٥١.



يتبين من خلال ما ذكره هو أن هدفه من مجموع «مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش»، هو أن يكون قيدًا لإخراج العبادات عن محور حكم الحاكم، حيث يقول:

«وبمصالح المعاش تخرج العبادات؛ فإنه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحّة صلاة زيد لم يلزم صحتها...»[1].

علاوةً على جميع ما سبق، فإنه ممن يرى الفرق بين شأن القضاء وإصدار الأحكام القضائية وشأن الحكومة وإصدار الحكم الحكومي[2]، ومن هنا، فإنه لا يمكن اعتباره ممن يذهب إلى نظرية اتّحاد الحكم القضائي والحكومي.

– أمر آخر من الأمور التي نتوصل إليها من خلال التأمل في العبارات السابقة، هو الخلاف الموجود بين الفقهاء في ما يرجع إلى تحديد متعلق هذا المصطلح الفقهي.

فعلى سبيل المثال: فيما يذهب الشهيد الأول إلى خروج العبادات عن مجال الحكم، يذهب آخرون إلى خلاف ذلك. ولربما كان السر في عدم ذكر «حكم الحاكم» في عداد طرق إثبات هلال شهر رمضان في كلام الشهيد الأول – مثلًا[3]. إنما هو من جهة اعتقاده بعدم امتداد مساحة الحكم الحكومي والقضائي إلى مجال العبادات.

– الحقيقة الأخرى التي نقف عليها من خلال التأمل في النماذج السابقة في ما يرجع إلى الحكم الحكومي، هي الاختلاف الواقع بين الفقهاء في ما يرجع إلى مكانة هذا الحكم ومنزلته؛ ففي حين نشاهد أن البعض يعتبره من الأحكام الأولية، نشاهد آخرين وقد صرحوا بكونه من الأحكام الثانوية، كما نشاهد ذهاب بعض المعاصرين إلى إخراجه عن نطاق الأولية والثانوية واعتباره حكمًا في عرض تلكما الحكمَين[4].

وقد يقال: إن ما جاء في النموذج السادس ليس هو كون الأحكام الحكومية

---

(١) **القواعد والفوائد**، الجزء ١، القاعدة ١١٤، الصفحة ٣٢١.

(٢) مضى كلامه في هذا المطلب (المورد الأول).

(٣) راجع: **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، الجزء ١، الدرس ٧٥، الصفحة ٢٨٤. **اللمعة الدمشقية** (المطبوعة في **الروضة البهية**، الجزء ١، كتاب الصوم، الصفحة ١٩٤).

(٤) «الأحكام الولائية في طول الأحكام الشرعية الأولية والثانوية لا في عرضها»، ناصر مكارم الشيرازي، **بحوث فقهية هامّة**، الصفحة ٥٠١.



أوليةً، بل إن نفس حكومة الحاكم وولايته اعتبرت من الأحكام الأولية في الإسلام.

وبتعبير آخر: كما أن وجوب الصلاة، والحج، والصيام، و ... يعتبر من الأحكام الأولية والتكليفية في الإسلام، فكذلك حكومة الحاكم وولايته من جملة الأحكام الأولية والوضعية في الإسلام أيضًا. الأمر الذي يعتبر مختلفًا تمام الاختلاف عن مصاديق الأحكام الحكومية التي تصدر من قبل الحاكم.

والنتيجة التي نصل إليها من خلال جميع ما سبق، هي أن اعتبار الحكومة من جملة الأحكام الأولية للإسلام لا يعني أولية الأحكام الحكومية الصادرة عن الحاكم.

يقول أحد الفقهاء المعاصرين حول ما يصرح به من خروج الأحكام الحكومية عن مجال الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية[1]:

«ولاية الفقيه بنفسها من العناوين الأولية، كما أن منصب الإفتاء ومنصب القضاء أيضًا كذلك، فهذه المناصب الثلاثة كلها من العناوين الأولية، ولكن الكلام كلّه في متعلق هذه المناصب، فمنصب الإفتاء يدور مدار استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها، ومنصب القضاء يدور حول إحقاق الحقوق وإجراء الحدود على وفق أحكام الشرع، والولاية تدور مدار إصلاح نظام المجتمع الإنسانى عن طريق تنفيذ أحكام الشرع وإجرائها...»[2].

وفي معرض الإجابة عن الشبهة السابقة نقول:

لا ينبغي الشك في أنه كما أن وجوب الصلاة، وطهارة الماء، وحرمة الإضرار، وأمثال ذلك تعتبر من المجعولات والمعتبرات الإلهية، فإن ولاية الحاكم كذلك.

كما لا ينبغي الشك أيضًا في أن جميع تلك الأحكام تقع في رتبة واحدة بحيث تعد جميعها من جملة المجعولات الأولية للإسلام، ولا بحث في كل ذلك ولا نقاش. إلا أن يدعي أحد أن ولاية الحاكم وحكومته لا تعتبر من جملة المعتبرات الشرعية من الأساس، فإن هذا كلام آخر ليس البحث فيه فعلًا. وأما مع الاعتراف بالأصل السابق

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٥١١.



وعدم الفرق في البين من تلك الجهة، فلا بد حينئذ من الإقرار بأن تلك الولاية والحكومة إنما هما من الاعتبارات الأولية.

وبتعبير أدق:

حينما يكون الكلام حول أصل الولاية والحكومة، فإن استعمال اصطلاح (الأولي) و(الثانوي) أو (الحكومي) لا يعد صحيحًا أبدًا، الأمر الذي يعني: عدم صحة أن يسأل فيقال: هل أن أصل حكومة الحاكم أو ولاية الفقيه من الأحكام الأولية، أو الثانوية، أو الحكومية؟ بل الكلام الذي يصح طرحه في المقام هو مجرد أن تلك الحكومة والولاية هل هي اعتبار وحكم إلاهي أم لا؟

نعم، إذا كان الكلام حول إعمال الحكومة والولاية، فتكون (الأحكام الحكومية والولائية) هي محل البحث والكلام، يكون البحث والسؤال حينذاك مما له أرضية فنية صحيحة.

من كل ما سبق، نصل إلى نتيجة مفادها: إن ما ذكر من خلال النموذج السادس إنما هو حول مصاديق الأحكام الحكومية لا حول أصل المنصب والشأن. وما لا يدع مجالًا للشك في هذا المجال، هو ما جاء على لسان النموذج المذكور نفسه في تتمته؛ فقد تناول في ما بقي منه البحث في تطبيق ما ادعي هناك على بعض مصاديق الأحكام الحكومية.

نعم، لا بد من الاعتراف بأن الجملة التي بدأ بها هذا النموذج وهي عبارة: «الحكومة - والتي هي شعبة من شعب الولاية المطلقة لرسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ»، يوهم أن الكلام إنما هو حول أصل منصب الحكومة والولاية لا مصاديق كل منهما. إلا أنه - كما قلنا - مجرد توهم يزول بما أشرنا إليه من نكات، ومع ملاحظة صدور مجموع ذلك الكلام من واحد من الفقهاء العارفين بموازين الفقه والاستنباط.

وقفة عند نظريتَين في حقيقة الحكم الحكومي (خطأ فادح)

١- نظرية عموم المتأخرين والمعاصرين

حينما نقوم بجولة في كلمات المتأخرين وأقوالهم - وخاصةً ما كان منها في إيران



خلال نصف القرن الأخير - في ما يتعلق ببيان حقيقة الحكم الحكومي وما يرتبط به من أبحاث، تطالعنا تعابير من قبيل: «الحكم الحكومي»، «الحكم الولائي»، «الحكم النظامي»، ومقصود الجميع أو الأكثر من تلك التعابير هو «الاعتبار والحكم الذي يصدر من قبل حاكم الشرع بهدف الحفاظ على المصالح الشرعية للمكلفين، ونظام الإنسان، ويطلب تطبيقه من قبل الجميع».

والأساس الذي يقوم عليه البناء الفكري لهؤلاء في ما يذهبون إليه من الاعتقاد بالحكم الحكومي - وبتبعه إبداء تعريف مناسب لذلك الحكم - هو أن للإسلام برنامج حكومي وأهداف حكومية، ويتبع شكلًا خاصًّا من النظام السياسي.

حاجة المجتمع البشري إلى الحكومة مما لا يمكن للإسلام - وهو الفكر الذي يتناول جميع مناحي الحياة - السكوت عنه، أو المرور به مرور الكرام، الأمر الذي يفسر كون فكرة الحكومة فكرةً مشتركةً عند جميع المسلمين. والمختلف فيه بينهم إنما هو طريقة نصب أو انتخاب الخليفة، وفي ما صدر عن النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ بالنسبة إلى هذه المسألة.

وعلى أي حال، فأيًّا كان حاكم المجتمع الإسلامي، فإن له عند فقهاء السنة والشيعة جملةً من الصلاحيات الضرورية الخاصة بمجال الحكومة وإدراة المجتمع.

فللحاكم عند الجميع أن يصدر القرارات الجديدة والقوانين ذات العلاقة بالأمور والوقائع الخاصة التي يمكن من خلالها ممارسة الحكومة وتنظيم أمور المجتمع، حتى يصل الأمر إلى الحد الذي يكون له أن يصدر فيه أمرًا بتقييد أو تخصيص بل حتى بتعطيل بعض الأحكام الشرعية بصورة مؤقتة. كما أن له أن ينظم العلاقات الاجتماعية بحيث يضمن تحقيق الاحتياجات التابعة للزمان والمكان في إطار الأصول التي يجب مراعاتها على طول الخط.

وطبقًا لعقيدة هذه الطائفة من العلماء، فإن الدليل على الحكم الحكومي قد يكون أحيانًا دليلًا شرعيًّا أو قاعدةً محددةً من قواعد الشريعة التي تطبق على مورد معين من الموارد، من قبيل: نظرية الميرزا الشيرازي في ما يتعلق بمسألة تحريم التنباك بالتحليل الذي أبرزناه هناك، وكذا ما نقلناه في النموذج الرابع من النماذج السابقة الذكر.



فما جاء في تلك النماذج هو في الواقع تمسك بالأصول الواضحة المعروفة، من قبيل: «حرمة تقوية الكفر وتضعيف الإسلام»، «حرمة محاربة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف»، «لزوم حفظ بيضة الإسلام وحراسة البلاد الإسلامية»، التي طبقت على موارد من قبيل: تحريم التنباك، لزوم تعلم الفنون العسكرية، تحريم الإعانة للحكومة المستبدة وعمالها.

إلا أن الدليل على الحكم الحكومي لا يكون دائمًا من قبيل ما سبق، بل كما يمكن أن يكون من ذلك القبيل، فإنه يمكن أن يكون من قبيل: الاستصلاح، أو تشخيص الضرورات، أو حفظ المصالح والاحتياجات العامة التي يشخص حاكم الشرع أن رعايتها لا تقتصر على عدم كونها مخالفةً لنظر الشارع ورأيه في هذا المجال، بل تتعدى ذلك إلى أن تكون مما يوجبه الشارع ويلزم بحفظه. وعلى أساس من ذلك يصدر الحاكم قوانين تحقق تلك الحاجات والمصالح.

على سبيل المثال: عندما يوجه إلى أحد الفقهاء المعاصرين السؤال التالي:

«هل يجوز للحاكم الإسلامي أن يفرض على الناس أمورًا ماليةً غير الخمس والزكاة كالضرائب مثلًا؟».

فإنه يكتب جوابًا عن ذلك السؤال:

«في حالات الضرورة التي لا يمكن رفعها إلا بالضرائب يمكن للحكومة الإسلامية وضع تلك الضرائب، ويلزم رعاية العدالة الدينية في هذا الأمر»[1].

وأوضح من هذا الكلام[2] في عدم كون الدليل على الحكم الحكومي دليلاً

---

(١) ناصر مكارم الشيرازي، **الفتاوى الجديدة**، الجزء ٢، الصفحتان: ١٩٠ و١٩١، جواب السؤال رقم ٥٨٨.

(٢) وجه كونه أوضح: ما وقع في ما قبله من إبهامات من جهتَين:
الأولى: إنه ورد في السابق الكلام على (الضرورة) لا (المصلحة)، في حين أن محور بحثنا فعلًا هو المصلحة لا الضرورة. إلا أنه لما كان ظاهر كلامه هو المصلحة لا الضرورة، فقد نقلنا كلامه هنا.
الثانية: إن ظاهر هذا الجواب هو القول بنظرية جواز جعل الحكم الوضعي من قبل الحكومة الإسلامية، في حين أن صاحب هذا الكلام يرفض ذلك في مقام آخر (المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٤٥، جواب السؤال رقم ١٧٨٤). ما سوف نتناوله مسألة إمكان الجمع بين هذَين القولَين وعدمه في أبحاثنا التالية.



شرعيًا أو قاعدةً شرعيةً واضحةً دائمًا، وكونه في بعض الأحيان ما ذكرنا قبل قليل من أمور، ما جاء على لسان السيد الشهيد الصدر قدس سره.

فبعد أن يذكر ما يذهب إليه من وجود منطقة الفراغ، وبعد حصرها في مجال «ما لم يكن فيه أمر خاص ولا نصّ أو قاعدة عامة أو خاصة»[1]، يقول:

«ولا يقتصر تدخّل الدولة على مجرّد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقًا للظروف ... وفى المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي[2]، ويحقّق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية»[3].

وما نلاحظه في العبارة السابقة، هو أنه قدس سره يذهب إلى أن يد الدولة وولي الأمر مبسوطة بالنسبة إلى وضع القوانين في المجالات الخالية من تشريع ونص خاص أو عام، مقتصرًا على ذكر قيد واحد في ذلك لا غير، وهو أن يكون ذلك «بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقّق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية»[4][5].

ومحل الشاهد في ما نقلناه من كلام السيد الشهيد بغض النظر عن تماميته أو عدم تماميته، تأكيد هذا الفقيه المفكر على لزوم استناد حكم الحاكم إلى مصالح الوقت في المجال الذي ليس فيه أي حضور لنص معين أو قاعدة معينة، بأن لا يكون هناك إلا الحاكم والمقاصد الشرعية الكلية ومقتضيات العصر.

---

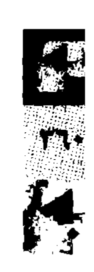
(١) «ونحن حين نقول: «منطقة الفراغ»، فإنّما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية...»، **اقتصادنا**، الصفحة ٣٧٨.

(٢) التأكيد على «الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي»، من جهة أنه محل الكلام، وإلا، فإن الكلام يأتي أيضًا في ما لو كان محل البحث عامًّا كما نحن فيه.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٦٨٠.

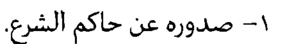
(٤) «... يشكل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو ولي الأمر يملؤها وفقًا لمتطلبات الأهداف العامة الإسلامية ومقتضياتها في كل زمان»، المصدر السابق، الصفحة ٣٧٨.

(٥) راجع: الحاشية رقم (٢) آخر هذا الباب من الدراسة.



عناصر الحكم الحكومي على أساس هذه النظرية

ويذهب أصحاب هذه النظرية في الحكم الحكومي إلى أن عناصر هذا الحكم بناءً على ما يرتؤونه هي ما يلي:



١- صدوره عن حاكم الشرع.

٢- أن يكون في مجال المسائل الاجتماعية والسياسية.

٣- صدوره بهدف تحقيق مقاصد الشريعة الكلية، وحفظ الإسلام، والمدن الإسلامية، والنظام الإسلامي، ورعاية مصالح المسلمين.

٤- أن يكون مؤقتًا بصورة عامة تابعًا للظروف والمتغيرات الزمانية والمكانية.

٥- أن يشتمل على تطبيق وخبروية في مجال الموضوع فلا يقتصر على الفتوى الكلية المستندة إلى المدارك المعتبرة.

٦- يمكن أن يكون مجرد استنباط حكم إلهي من مستنداته الشرعية المعتبرة مع تطبيقه على مورد خاصّ، ولا يشترط إنشاء الحكم والأمر من قبل حاكم الشرع.

ولا ندعي هنا أن أصحاب هذه النظرية متفقون تمام الاتفاق في ما يرجع إلى الموضوع ومبانيه، بل - وكما سبق في الباب الثاني - فيهم الفقيه الذي يذهب إلى وجود منطقة الفراغ بما يستتبعه ذلك من القول باستناد الحكم الحكومي أحيانًا إلى أمر غير النصّ والقانون الشرعي العام أو الخاص المعين، وفيهم من الفقهاء ممن يخالف بشدة وجود هكذا منطقة، ما يستتبع - بالطبع - أن ينحصر المستند في المقام بالنص الشرعي المعين، أو القاعدة الشرعية المعينة.

كما أن من بين هؤلاء من يقصر مجال الحكم الحكومي على مجال المباحات، وفي ما يرجع إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة دون غيره، بينما يصرح آخر بخلاف ذلك.

على أن الخلاف السابق لا يعني عدم اشتراك جميع هؤلاء في العناصر السابقة الذكر للحكم الحكومي.



وقفة نقدية عند هذه النظرية

وقبل أي مناقشة نبديها في مجال النظرية محل الكلام، فإن هناك مناقشةً كليةً عامةً واضحةً في المقام، وهي المعنى الذي استعمل فيه مصطلح (الحكم الحكومي)، فعلى الرغم من أن المناقشة والمشاحة في الاصطلاحات وجعلها أمر غير صحيح بعد جواز ذلك الجعل للجميع فردًا كان أم مجموعةً ثم البناء عليه، الأمر الصادق أيضًا بالنسبة إلى اصطلاح (الحكم الحكومي)، إلا أن أصحاب النظرية السابقة الذكر لم يدعوا جعلًا للاصطلاح في البين، بل هم ممن يعتقد بأن ذلك المصطلح قد استعمل من قبلهم في ما استعمله الفقهاء فيه على مر التاريخ في الأبواب الفقهية المختلفة، كصلاة الجمعة، وهلال شهر رمضان، وإعلان عيد الفطر والأضحى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، والقضاء، والأراضي، والحدود، والقصاص، وأمثال ذلك، بما يستتبعه ذلك من أمور. في حين أن اعتبار عدم الفرق في الاستعمال بين المتأخرين والمعاصرين من جهة وبين القدماء من الفقهاء من جهة أخرى ليس صحيحًا أبدًا.

وبعيدًا عن الإشكال السابق الذي سيأتي مزيد كلام فيه، فإن هناك جملةً من الملاحظات والمناقشات يمكن ذكرها بالنسبة إلى هذه النظرية نذكر قسمًا منها:

١- فلنفترض أن حاكم الشرع، واستنادًا إلى الأدلّة والقواعد الشرعية العامة، أو[1] الاستصلاح ولحاظ مقاصد الشريعة الكلية (والذي هو في الواقع استناد إلى درك العقل العملي، واعتماد على قاعدة الملازمة بين ذلك وحكم الشرع) قد وصل إلى رأي ما، من قبيل: حرمة التنباك شرعًا، أو حرمة دفع الضرائب إلى عمال الجور، أو وجوب رعاية قوانين المرور شرعًا، أو غير ذلك من الموارد، فما هو الوجه في لزوم اعتبار نتيجة هذا الاستنباط حكمًا حكوميًّا أو حكمًا ولائيًّا؟!

ما هو الفرق بين هذه النتيجة والنتائج التي يتوصل إليها الفقيه من خلال عمليات الاستنباط الأخرى التي يمارسها كل يوم، بحيث تكون هذه النتيجة حكمًا حكوميًّا أو حكمًا ولائيًّا وتلك فتوًى واستنباطًا للحكم الإلهي؟

---

(١) إشارةً إلى إنكار منطقة الفراغ أو القبول بها.



ما يمكن أن يكون ما يدعيه القائلون بالنظرية محل الكلام هو أن تلك الأمور إنما كانت حكمًا حكوميًّا أو حكمًا ولائيًّا من جهة توفر العناصر السابقة الذكر للحكم الحكومي فيها دون الفتوى. وهذا كلام غير صحيح أبدًا؛ فإن حضور أي من تلك العناصر لا يصلح أن يكون توجيهًا للمدعى بأي نوع من التوجيه!

والوجه في ذلك، هو أنه يتفق الجميع على ما يلي:

- إن صرف وصول حاكم الشرع إلى رأي ما لا يجعل ذلك الرأي حكمًا حكوميًّا؛ فإن حاكم الشرع مهما كان ما نعتقده في تعريفه، وسواءً أقلنا أنه المجتهد الجامع للشرائط، أم هو بشرط بسط اليد[1]، فإن شأنه شأن غيره من المجتهدين الآخرين ممن يمارس عملية استنباط الحكم الإلهي، لكي يقوم تبعًا لذلك بعملية الإفتاء لا بعملية إصدار الحكم الحكومي.

- إن كون متعلق رأي الفقيه هو المسائل الاجتماعية والسياسية لا يمكنه أن يكون موجهًا للاستعمال السابق (الحكم الحكومي) أيضًا.

نعم، لو كان المراد من (الحكم الحكومي) هو: «الفتوى المتعلقة بالمسائل ذات العلاقة بالسياسة والحكومة والنظام»، لكان ذلك الإطلاق صحيحًا، إلا أن نظر أصحاب النظرية محل الكلام لم يكن تقسيم الحكم والفتوى باعتبار المتعلق، فيسموا الفتوى المتعلقة بالمسائل الحكومية بالحكم الحكومي.

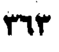
من الواضح، أنهم في مقام تقسيم ما يستنبطه الفقيه إلى القسمَين السابقَين (الفتوى والحكم الحكومي)، بحيث يكون أحدهما استنباط حكم إلهي كلي يصدر من الفقيه بوصفه فقيهًا ويكون مخالفته في ذلك مخالفةً لحكمه تعالى، والآخر حكم حاكم يعتبر نقضه مخالفةً لذلك الحاكم ونقضًا لحكمه.

- إن رأي المجتهد مهما كان الباعث على صدوره، ومن جملة ذلك أن يكون صادرًا بباعث تأمين مقاصد الشارع وتحقيقها، أو حفظ الإسلام والنظام الإسلامي، و... مادام استنباطًا لحكم اعتمادًا على مدرك معتبر (سواءً أكان نصًّا أو قاعدةً شرعيةً

---

(١) الارتكاز الفقهي قائم على أن كل مجتهد جامع للشرائط - مبسوط اليد كان أم لا - هو حاكم شرع، نعم، بعض الفقهاء يرى أن انتخاب الأمة شرط في فعلية ولاية حاكم الشرع. راجع: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٧.






معينةً، أو استصلاحًا ودرك عقل)، فإنه يعتبر فتوى، ولا يصح اعتباره حكمًا حكوميًّا بحجة نوع الباعث على إصداره من قبل المجتهد.

- إن كون رأي المجتهد مؤقتًا بوقت معين تابعًا للمتغيرات لا يصلح أيضًا أن يكون الوجه في الاستعمال السابق، بعد تسالم الجميع على تقسيم الأحكام الإلهية إلى الثابت والمتغير، وعلى حضور الاستنباط والإفتاء في المجالَين.

- إن مجرد إعمال الخبروية في الموضوع إلى جانب إصدار الرأي الفقهي والشرعي لا يصلح مبررًا بدوره لاستعمال الاصطلاح السابق وترتيب ما يستتبعه ذلك العنوان.

توضيحه: إن الاجتهاد غير ممكن مع عدم وجود موضوع يكون متعلقًا له، فعندما نقول: «حفظ الإسلام واجب»، أو: «محاربة إمام العصر عجل اللّه تعالى فرجه ومساعدة الطغاة حرام»، فإن الواجب قد تعلق بحفظ الإسلام، والحرمة قد تعلقت بمحاربة إمام الزمان ومساعدة الطغاة.

فإذا كان مجتهد ما يعتبر أن تشكيل مجلس الشورى مصداق من مصاديق حفظ الإسلام، وأن استعمال التنباك أو إعطاء الضرائب لدولة ما مصداق من مصاديق محاربة إمام الزمان وإعانة الطغاة، فحكم بوجوب الأول وحرمة الموردَين الأخيرَين، فإن هذا العمل الصادر منه لا يختلف عن غيره من مئات الفتاوى التي تشتمل على إعمال الخبروية والتخصص في الموضوع[1]، من قبيل: ما لو أفتى بصحة السجود على الخشب من جهة كونه مصداقًا من مصاديق «نبات الأرض»، مما لا يقول أحد بكونه حكمًا حكوميًّا.

بل قد تشتمل الفتوى على الخبروية في المصداق الجزئي الحقيقي الخارجي في بعض الأحيان أيضًا، من قبيل: ما إذا حكم بنجاسة إناء معين، ومع هذا كله، فإنه لم يقل أحد بأن ذلك من الحكم الحكومي[2].

---

(١) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحات ٣٥٣ إلى ٣٩٢.

(٢) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤، الصفحة ١٠٠. أحمد المقدس الأردبيلي، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٤٩.



تأسيسًا على ما سبق، فإن مجرد وجود الخبروية الموضوعية، بل وحتى المصداقية، لا يمكن أن يكون دليلًا على اتصاف العمل بكونه حكمًا حكوميًّا أو موجدًا لذلك العنوان.

نعم، هناك نوع من أنواع الخبروية المصداقية يؤثر في وجود «حكم الحاكم»، وهو ما سنوضحه في ما سيأتي، إلا أن تلك الخبروية لا علاقة لها من قريب أو من بعيد بالخبروية الموضوعية التي ادعي كونها عنصرًا من عناصر الحكم الحكومي.

ما سبق، لا يدع أي مجال للشك في أن أمرًا واحدًا من الأمور التي ادعي كونها عناصر للحكم الحكومي لا يصلح لأن يكون كذلك، بحيث يستتبع ما يترتب على هذا العنوان من آثار سبقت الإشارة إلى بعضها، وسيأتي الإشارة إلى بعضها الآخر إن شاء الله تعالى.

٢- الملاحظة الأخرى التي يمكن ذكرها على النظرية محل الكلام، والتي قد يمكن - طبعًا - اعتبارها امتدادًا للملاحظة السابقة، هي أن «الحكم الحكومي» ليس مجرد تسمية، بل يذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن الحكم الحكومي هو حكم حاكم الشرع الذي يعتبر في قبال الأحكام الإلهية، معتبرين امتثاله - الواجب على المقلد وغيره بل على المجتهدين الآخرين - امتثالًا للحاكم وإطاعةً له، كما أن نقضه مخالفة لحاكم الشرع، و...، في حين أن ماهية الكثير من الأحكام الحكومية طبقًا لهذه النظرية مجرد استنباط واستظهار محض من الأدلة الشرعية النقلية أو العقلية[1]، أي: مجرد إفتاء، بينما الفتوى حكم إلهي (وإن كان ظاهريًّا) لا علاقة لها بموافقة أو مخالفة المفتي.

ومن هنا، فإنه لو خالف أحد الناس فتوى المجتهد الذي يقلده، فإن معاقبته لن تكون من باب مخالفة المجتهد، بل من باب مخالفة الحجة، أو التجري مع عدم مخالفة العمل للواقع. كما أن الفتوى يقتصر اعتبارها على المقلد ولا تشمل غيره.

بناءً على ما سبق، فإن طيفًا واسعًا مما يعتبره الفقهاء المعاصرون وبعض

---

(١) اعتبار العقل واحدًا من الأدلة الشرعية يعكس حقيقةً مفادها: دينية درك العقل وعقلية الدين. الأمر الذي على أساسه لا يصح أن تقسم الأدلة إلى الأدلة الشرعية والأدلة العقلية، بل تقسم الأدلة إلى الشرعية وغيرها، وتقسم الشرعية إلى النقلية والعقلية.
والدليل غير الشرعي - طبعًا - ليس دليلًا في الواقع، وإنما هو مسمى الدليل.



الكتاب ذوي الاطلاع على الفقه أحكامًا حكوميةً (مع ما لذلك من لوازم خاصة)، إنما هو في الحقيقة «فتاوًى حكومية» ليس إلا. أي: فتاوًى متعلقة بالمسائل الحكومية، والسياسية، والتنظيمية الإدارية. فلا يمكن – تبعًا لذلك – ترتيب ما للحكم الحكومي عليها إلا أن يقوم دليل خاص على ذلك طبعًا.

٣- باعتقادنا: يعتبر اقتطاع قسم مما هو فتاوًى تصدر من حاكم الشرع وتسميته بالحكم الحكومي وترتيب ما لهذا العنوان على هذا البعض، أمرًا يعكس نوعًا من منهج فردي غير سياسي لدى هؤلاء، الأمر الذي يعد مخالفةً لما عرف عنهم في رؤيتهم السياسية ونظرتهم الاجتماعية ومنهجهم في هذا المجال. فكأنما لم يتوجه إلى درك العقل واعتباره مدركًا من مدارك الاستنباط، أو عنصرًا فاعلًا في مجال إجراء الأحكام وتطبيقها بالصورة اللازمة من قبل هؤلاء، ما يترجم عدم تطابق لدى هؤلاء بين الرأي والرؤية.

على سبيل المثال: إذا تصور الحاكم الشرعي أنه يجب عليه بدلًا عن الإفتاء والاجتهاد والتقليد أن يمارس الحكم، فيلزم على الجميع علماء وعوام أن يتبعوه.

وأما لو اعتبرنا أن المستندات المعتبرة للاستنباط (ومن جملتها الاستصلاح الذي ينتهي إلى درك العقل القطعي) كافية لجميع المجالات، ولم نقتصر في تطبيق الأدلّة الشرعية الكاشفة أو المثبِتة للأحكام أو النافية للأحكام الضررية والحرجية على الموضوعات الفردية، ولم نقصر نظام الاجتهاد والإفتاء والتقليد – بلا دليل – على ما كان خارج دائرة المسائل السياسية والاجتماعية، لن يبقى حينئذ طريق مفتوح أمام ما اختاره أصحاب النظرية محل الكلام في ما يرتبط بالحكم الحكومي.

من الممكن – طبعًا – أن يوجه إشكال إلى الكلام السابق بأن يقال: هل يعقل الالتزام بنظام الفتوى والتقليد في المسائل الاجتماعية والسياسية بدون أن يلتزم بلوازم ذلك من تقليد كل للمجتهد الذي يقلده ورجوع المجتهد إلى نظره؟ وهل يعني هذا غير اختلال النظام والفوضى في جميع المجالات؟

وجوابًا نقول:

لا ينبغي الريب في أن مسألة غلق الباب أمام اختلال النظام والفوضى لا يعني بأي حال من الأحوال جواز إطلاق اصطلاح في غير مورده وبشكل غير صحيح (يعني:



إطلاق الحكم الحكومي على الفتاوى المتعلقة بالمسائل الحكومية)؛ بعد وضوح أن لا ملازمة في البين بين هذَين الأمرَين.

ومما يزيد الحق وضوحًا إلى وضوحه، هو إمكان أن يتصور الفقهاء حالة تعدد حكام الشرع في زمان واحد، وما يلزم من ذاك أحيانًا من الفوضى لا يختلف أبدًا عما نحن فيه من الفوضى المذكورة في الإشكال السابق. فما يجاب به هناك يجاب به هنا بدون أي فرق في البين.

ما سبق لا يعني أبدًا أننا أردنا غض النظر عن مسألة الفوضى مارين بها مرور الكرام عن طريق الإشكال النقضي السابق الذكر، بل باعتقادنا: إن ما سنقدمه من تصوير لمسألة حكم حاكم الشرع سيتولى مهمة الجواب على ما طرح من الفوضى والانفلات بدون أية مشكلة من هذه الناحية. وإن كنا نرى أن من اللازم للفقهاء المنضبطين المهتمين بالنظر في الفقه السياسي للإسلام بذل المزيد من الجهود التخصصية للوصول إلى حل ناجع في هذا المجال، ومواصلة الخطوات الأولى المبذولة على هذا الصعيد من بعض الفقهاء.

وعلى العموم، فإن الصورة التي قدمت للحكم الحكومي في هذه النظرية، والتي تصور أصحابها أنها امتداد للصورة التي قدمها المتقدمون في مجال الحكم السابق الذكر، هي صورة خاطئة تعبر عن خلل كبير عند هؤلاء يشمل بين ضفتيه الكثير من المواقف التي عكسها هؤلاء في كلماتهم وأقوالهم.

٢- حقيقة الحكم الحكومي عند متقدمي الفقهاء

جولة مناسبة في النصوص الفقهية للإمامية وغيرهم تضع أيدينا على حقيقة أن مصطلحات من قبيل: «الحكم الحكومي»، «الحكم الولائي»، «الحكم النظامي»، لم تستعمل أبدًا إلا على لسان بعض النصوص المعاصرة التي تعتبر خارجةً عن محل البحث داخلةً في البحث السابق.

وأما ما يذكر في النصوص الأخرى ذات العلاقة بما نحن فيه فمصطلحان، هما: «الأحكام السلطانية» في نصوص العامة، و«حكم الحاكم» في نصوص الإمامية.

نعم، تعابير من قبيل: «ما رآه الوالي»، «ما رآه الإمام»، تصادفنا كثيرًا في تلك



النصوص، والتي لا تعتبر غريبةً عما نحن فيه.

بناءً على ما سبق، فمصطلح (الحكم الحكومي) الوارد في عنوان البحث لا يعني أبدًا وروده بهذا التعبير في النصوص الفقهية للقدماء.

النتيجة التي نصل إليها من خلال الرجوع إلى العشرات من النصوص الواردة عن فقهاء أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، هي: إن للفقيه الجامع لشرائط الإفتاء والتقليد شأنَين[1]: شأن الإفتاء، وشأن الحكم.

والفقيه من حيث ما له من الشأن الأول يمارس عملية الاستنباط ويفتي على أساسها فيقلده الآخرون في ما أفتى به.

وأما الفتوى عندهم، فهي «الإخبار عن حكم شرعي إلهي متعلق بكلي[2]»، فإذا أعطى الفقيه رأيًا في مورد خاص لا عام في بعض الحالات النادرة، كما لو حكم بنجاسة إناء خاص، فإنهم يعتبرون ذاك خارجًا عن الفتوى والإفتاء[3]، أو أنهم يعتبرون ذلك كليًّا وإن كان من حيث الصورة جزئيًّا خاصًّا[4].

وفي هذه المرحلة لا يصدر من الفقيه أي أمر أو إنشاء، وإنما هو مجرد تقرير (خبر محض) عما مارسه من الاستنباط من المدارك المعتبرة لتلك العملية.

كما أن مخالفته أو موافقته ليست مطروحةً في البين أبدًا، كما لا إعمال لأية ولاية من قبله في المقام، بل الموجود هنا - طبقًا لما هو المعروف[5]. إنما هو الرجوع

---

(١) هناك - طبعًا - نوادر من الفقهاء ممن لا يقول بنظام الإفتاء والتقليد، وقد مضى الكلام في هذه النظرية في الباب الأول من هذه الدراسة فراجع.

(٢) راجع: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحة ١٠٠. أحمد المقدس الأردبيلي، مصدر سابق، الصفحة ٥٤٩. السيد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ١، الصفحة ٣.

(٣) ونص كلام صاحب **الجواهر** في هذا المجال هو: «وأما قول: هذا القدح نجس لذلك، فهو ليس فتوًى في الحقيقة، وإن كان ربما يتوسع بإطلاقها عليه». **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحة ١٠٠.

(٤) وما جاء عن المقدس الأردبيلي توجيهًا هو قوله: «إن الحكم لا يتعدى بخلاف الفتوى، فإنه يتعدى إن كان كليًّا، وعلى تقدير كونه جزئيًّا، يتعدى مع المساواة، مثل قوله لزيد: إن الحدث يبطل صلاتك، ويبطل صلاة عمرو أيضًا بالحدث بمحض ذلك البيان من غير حاجة إلى قوله لعمرو، مع العلم بعدم الفرق»، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٤٩.

(٥) التعبير «طبقًا لما هو المعروف» من جهة المناقشة التي نراها بالنسبة إلى تعريف ماهية التقليد بأنها: =



إليه بصفته خبيرًا في المسائل الشرعية متخصصًا فيها، كما أن ما أبرزه من رأي يقف في حجيته عليه وعلى مقلديه ولا يتعداهم.

وفي ما يخص هذا الشأن من الشأنَين الثابتَين للفقيه، فإنه من قبيل شأن النبوة والتبليغ الثابت له صَلَّىٰللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ من حيث أنه نبي مبلغ صرف لا غير، فإذا ورد في حقه: «أطيعوا الرسول»، فإنما هو مجرد إرشاد إلى قوله: «أطيعوا اللّه» لا شيئًا وراء ذلك.

وأما ثاني الشأنَين السابقَين الثابتَين للفقيه الجامع لشرائط الإفتاء فهو شأن (الحكم).

والفقيه تبعًا لهذا الشأن يمارس عملية إنشاء الحكم سواءً أكان ذلك الحكم إلزاميًّا أم ترخيصيًّا، فيأمر بالفعل أو ينهى عنه، فينفتح الباب أمام ورود مسألة موافقته أو مخالفته، فلا كلام حينئذ عن التقليد، بل يكون الكلام حينئذ عن إطاعة «حكم الحاكم»، أو نقضه ومخالفته، فالرجوع إليه إنما هو رجوع إلى الحاكم لا إلى الخبير المتخصص.

وما يصدر من الفقيه في هذه الحالة ليس مجرد تقرير وإخبار عما مارسه من عملية الاستنباط وما نتج عنها كما كان الحال عليه في الشأن الأول، فما يصدر عنه ليس هو إخبارًا عن الحرمة أو غيرها من الأحكام الأخرى تكليفيةً كانت أم وضعيةً، وإنما هو نفس التحريم، أو الإلزام، أو التصحيح، أو الإبطال، أو غيرها[١].

وثبوت شأن الحكم للفقيه بالصورة المتقدمة أمر متفق عليه عند الجميع ومن جملتهم فقهاء غير الإمامية، ولم نجد مخالفًا واحدًا في ذلك، وكيف يمكن المخالفة مع استلزامه لسد باب القضاء؟!

يقول صاحب **الجواهر** في هذا المجال:

«القضاء الذي هو من توابع النبوة والإمامة والرئاسة العامة في الدين والدنيا غير محتاج ثبوته إلى دليل»[٢].

= «الرجوع إلى الخبير والاستفادة من نظره في مقام العمل»، ما هو خارج عن محل الكلام.

(١) هناك كلام كثير حول حدود الحاكم وصلاحياته، ومن جملتها حقّ الإبطال والتصحيح، وما ذكرناه هنا مبني على أساس القول بذلك، وسيأتي الكلام في هذا المجال إن شاء اللّه تعالى.

(٢) **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحة ١١.






ثم يشير إلى بعض الآيات الشريفة الواردة في هذا المجال معتبرًا أن ما ورد من روايات في المقام مما تواتر من الروايات[1].

ولكن، بالدرجة التي وصل إليها اتفاقهم على أصل ثبوت الحق السابق للفقيه، فإنهم اختلفوا في سعة وحدود ذلك الحق، وهو ما خصصنا له البحث التالي الذي سيأخذ على عهدته الكلام في هذا الموضوع.

ختامًا: ما يجب التأكيد عليها ونحن في خاتمة هذا البحث، هي أن جميع الفقهاء الممارسين لعملية الاستنباط حسب الطريقة الفنية المعهودة ممن تناول الكلام حول «حكم حاكم»، قد ذهب إلى أنه يتمتع بماهية إنشائية، صادرة عن الشأن الولائي والحكومي للحاكم، وأما ما كان مجرد تقرير وإخبار عن رأيه حتى لو كان في مجال المسائل المتعلقة بالحكومة والنظام فهو ليس حكمًا عندهم أيضًا.

وهذه النكتة التي أكدنا عليها ونحن نختم الكلام في هذا البحث، تعتبر الملاحظة الأبرز من الملاحظات التي يمكن أن تلاحظ على هذه النظرية في مجال الحكم الحكومي.

النظرية المختارة واقتراح اصطلاح (الفتوى الحكومية)

كما أشرنا بداية البحث، فإن البحث الحاضر ليس بصدد الكلام الموسع الشامل لجميع نواحي ولاية الحاكم وحكومته، وإنما هي إشارات عابرة لهذا الموضوع بما يتناسب مع ما يقتضيه عنوان البحث الرئيسي لهذه الدراسة (الفقه والمصلحة).

على أساس ما سبق، فما سنتعرض له هنا بعنوان النظرية المختارة أو الاقتراح، إنما هو على أساس جملة من المباني والأسس التي نعتبرها تامةً فعلًا، وإن كانت مما يحتاج إلى التحقيق والبحث في مجالها على الرغم من أننا قد تناولنا بعضًا من تلك الأسس هنا وهناك في هذه الدراسة نفسها.

وتلك الأسس كالتالي:

---

(١) المصدر السابق.



تناولنا سابقًا الكلام حول سعة الشريعة وشمولها، وقد اخترنا هناك - بعد البحث والتحقيق - نظرية الشمول وعدم النقصان، الأمر الذي يعني: رفض فكرة (منطقة الفراغ) أو (منطقة العفو) بمعنى الفراغ من التشريع وعدم النصوص والقواعد الشرعية العامة، وأن المستجدات التي تصادف الإنسان في جنبات حياتها ومناحيها تستوعبها الشريعة وتواكبها عن طريق عناصر الشمول والإمكانات الهائلة التي تتوافر عليها من الأصول والقواعد الكلية التي يمكن الوصول إليها عن طريق ما تضمنته النصوص المعتبرة منها، والتي اعتبرت من قبل الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من جملة المسؤوليات التي يتحملونها في هذا المجال[١]، والتي لا شك في أنهم قد تحملوها على أحسن ما يمكن.

كما أنه قد ثبت أيضًا سندية العقل إلى جانب سائر المستندات والمدارك الشرعية المعتبرة الأخرى، فلا شك في كلية القاعدة المعروفة عندهم بأن «كل ماحكم به العقل حكم به الشرع».

وفي ما يخص مسألة مكانة المصلحة كمستند من مستندات الاستنباط عند الإمامية، كانت النتيجة التي توصلنا إليها سابقًا هي عدم رفض الاستصلاح بعد اعتباره مصداقًا من مصاديق الإدراك العقلي القطعي، وذكرنا أن حتى من تأمل من الفقهاء في وصول العقل إلى القطع وفي حجية ذلك الإدراك، فإن ذلك التأمل إنما كان في ما يرجع إلى «استنباط الحكم الشرعي»، وأما في ما يرجع إلى إجراء الأحكام المكشوفة، واستنباط الحكم الإلهي حالة تزاحم المصالح والمقتضيات، فإنهم قد فسحوا مجالًا واسعًا للعقل وحضوره وحصول القطع بالحكم الشرعي عن طريقه.

مجموع الأمور السابقة، يعتبر المبنى والأساس لما نريد طرحه هنا من نظرية أو اقتراح، ويهيئ الأرضية المناسبة لذلك.

بالإضافة إلى ما يمارسه الفقيه من عملية الاستنباط في مجال المسائل الفردية والجزئية، فإنه يمكنه أن يمارس تلك العملية في ما يرتبط بالحكومة طبقًا لما يراه بالنسبة إلى الشريعة وسعتها وشمولها، اعتمادًا على الأدلة والقواعد الشرعية وإدراك العقل. يأخذ المصالح بنظر الاعتبار، ومع استمداد العون من أهل الخبرة والتخصص،

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحتان: ٦١ و٦٢، الحديث ٥١ و٥٢.







أو حتى مع تفويض الأمر إليهم في ما لو كان يرى ذلك، يمارس عملية الكشف عن الحكم وإجراء ما كشفه من أحكام.

ويجب الالتفات إلى أن ما ينتج عن العملية السابقة للفقيه، إنما هو «حكم إلهي» أولي أو ثانوي نافذ شأنه في ذلك شأن سائر الأحكام الإلهية الأخرى التي يستنبطها الفقيه.

ولو بحثنا عن اسم مناسب لتلك الأحكام، لما وجدنا خيرًا من اسم (الفتوى الحكومية).

ومن الطبيعي أن صفة (الحكومية) التي تتصف بها نتائج عمليات الاستنباط السابقة، إنما هي من جهة تعلق تلك الفتوى بمسائل ذات علاقة بالحكومة والسياسة والنظام، وليس هناك أي دخل لصدورها من قبل حاكم الشرع في ذلك أبدًا.

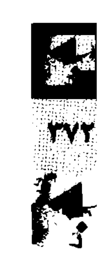
وإلى جانب فتاوى الفقيه سواءً أكانت حكوميةً أم غير حكومية، هناك أحكام تصدر من قبل الفقيه تعتمد على ما يذهب إليه بالنسبة إلى سعة ومجال «حكم الحاكم».

فعلى سبيل المثال: لو كنا نبني على أن للفقيه الولاية المطلقة، وكان هناك فقيه مبسوط اليد على رأس السلطة، فبعيدًا عما يصدر عن هذا الفقيه من فتاوًى حكومية يجب أن لا يخلط بينها وبين الحكم الحكومي فيرتب عليها ما يرتب على هذا الأخير، يصدر من الحاكم أيضًا أحكام ذات ماهية إنشائية يعتبر تركها وعدم العمل بها مخالفةً للحاكم، كما يعتبر العمل بها في المقابل موافقةً له، وهنا يمكن ترتيب أحكام الحكم الحكومي وآثاره على هذا النوع من الإنشاءات والإبداعات.

وفيما لو أردنا أن نستفيد من اصطلاح آخر في المقام في ما يرجع إلى هذا النوع الأخير من الأحكام، فإنه يمكننا أن نستفيد من اصطلاح (الحكم الحكومي) في ما يرجع إلى تلك الأحكام التي تعود إلى المسائل ذات العلاقة بالحكومة والنظام.

وعلى أساس التعبير الأخير (حكم الحاكم)، فإنه يمكن أن نعتبر هذا الحكم قسيمًا للفتوى مقابلًا لها، كما يمكن أيضًا تقسيم الاثنَين – لو أردنا – إلى الحكومي وغير الحكومي، كما أن (حكم الحاكم) سيكون تبعًا لما ذكرنا مقابلًا للحكم الإلهي بقسمَيه: الأولي والثانوي.

ومما يجدر ذكره في المقام، أنه على الرغم من أن الفتوى والحكم بناءً على ما



سبق سيكونان قسيمَين لبعضهما، وعلى الرغم من الماهية الإخبارية للأول والماهية الإنشائية للثاني، على الرغم من جميع ذلك، يمكن على صعيد التحقق أن يتحقق كلا الأمرَين في آن واحد، كما أن فعالية واحدة من الفعاليات قد تكون مؤديةً إلى النحوَين ودالةً عليهما.

فعلى سبيل المثال: في ما يرجع إلى قوله صلى الله عليه وآله في واقعة غدير خم: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، يمكن أن نقول بأن ذلك كما أنه دال على إبلاغ رسالة إلهية مفادها الجعل الإلهي الوضعي وهو نصب الامام علي عليه السلام لمقام الإمامة والولاية من قبله تعالى، فهو في الوقت نفسه دال على حكمه صلى الله عليه وآله وإعمال ولايته بحيث تكون المخالفة في المقام مخالفةً لرسول اللّه صلى الله عليه وآله لا مجرد مخالفة له تعالى على فرض الإخبار المحض، أو مخالفة له صلى الله عليه وآله على فرض الإنشاء المحض[1].

ما سبق، يوضح الموقف تجاه ما طرحناه أول البحث من أسئلة؛ فقد اتضحت الصورة بالنسبة إلى حقيقة الحكم الحكومي، كما اتضحت الصورة بالنسبة إلى الموقف من النظريات المختلفة في ما يرجع إلى تلك الحقيقة. (جواب السؤال الأول).

كما اتضح أن الحكم الحكومي، بأية صورة كان الإصرار على استعمال الاصطلاح فيها، وبأي تفسير قد فسر، فإنه لا يخلو من موضوع ومتعلق؛ إلا أن إعمال الخبروية الموضوعية بمعنى: إعمال الخبروية المصداقية والتطبيقية للكلي على الفرد ليست شرطًا فيه أبدًا، وإن كان ظاهر بعض الكلمات خلاف ذلك. (جواب السؤال الثاني).

وعلاوةً على ما سبق، ثبت أيضًا من خلال ما قدمناه، أن المقوم للحكم الحكومي بمعنى حكم الحاكم هو لزوم الإنشاء وإعمال الولاية من قبل الحاكم؛ إلا أن ذلك لا يعتبر مقومًا بناءً على المفهوم المتداول المعاصر (جواب السؤال الثالث).

وأما في ما يرجع إلى الجواب عن السؤال الرابع من تلك الأسئلة، فإن قسمًا منه يتضح بما تناولناه في جملة ما تناولناه بالبحث والتحقيق من الفرق بين الحكم والفتوى من حيث الحقيقة، فقد اتضح أن حقيقة الأول الإبداع والإنشاء خلافًا لحقيقة الثاني (الفتوى) فإنها الإخبار.

---

(١) ويمكن ملاحظة القرينة على هذا الكلام (كون الحكم أحيانًا إلهيًّا وحكوميًّا في الوقت نفسه). راجع: الحاشية رقم (٣) آخر هذا الباب.



وأما ما ذكره بعضهم من أن الفرق بين الأمرَين هو جزئية الأول وكلية الثاني، فقد اتضح أنه وإن كان صحيحًا بالنسبة إلى الثاني، إلا أنه مخدوش في كلية الأول، إلا أن يكون المراد من الجزئي هو الجزئي الإضافي لا الحقيقي، الأمر الذي يعتبر خلاف مراد من ذهب إلى الفرق المذكور، فإن هذا النوع من الجزئي لا يتنافى مع الكلي الموجود في الفتوى، فالفارق المذكور غير صحيح.

وأما بالنسبة إلى القسم الآخر من الجواب عن السؤال السابق، فقد اتضح بما ذكرناه من لزوم الرجوع في العناصر المكونة للحكم والفتوى إلى تعابير الفقهاء والقرائن الموجودة في هذا المجال، من قبيل: ما يرجع إليه في تشخيص الجملة الخبرية والإنشائية مثلًا، أو التصريح بعدم ثبات الحكم ودوامه وكونه مؤقتًا، أو كون التحريم أو التحليل كما هو الحال فيه بالنسبة إلى بعض الروايات[١].

وأما بالنسبة إلى الحكم الحكومي بمعناه المتداول في أيامنا، فهو ليس بأكثر من الحكم الإلهي الأولي أو الثانوي، نعم، في ما لو استعمل مرادفًا لحكم الحاكم بمعناه عند المتقدمين فهو أمر آخر غير ذَينك الحكمَين. فتلكما الحكمان مجعولان إلهيان في حين أن الحكم الحكومي مرادفًا لحكم الحاكم اعتبار من قبل حاكم الشرع (جواب السؤال الخامس).

وأما إعمال الولاية وإصدار الحكم الحكومي، فهو وإن كان حقًّا من الحقوق التي أثبتها الشارع له بلحاظ اجتماع شرائط إصدار الحكم لديه، إلا أن إعمال ذلك من قبل الحاكم - مع ملاحظة جميع المناطات والاحتياطات - يعتبر إلزامًا وتكليفًا من قبل الشارع بالنسبة إليه، ومن جملة المسؤوليات التي يتحملها في هذا المجال[٢].

وفي الواقع، فإن ما جاء في الأصل رقم (١٦٧) من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران[٣]، يعتبر موافقًا للمباني والمستندات الفقهية على الرغم من أن نظر

---

(١) راجع: الحاشية رقم (٥) آخر هذا الباب.

(٢) يقول المقدس الأردبيلي في هذا المجال: «الظاهر أن لا خلاف في جواز الفتوى والحكم له، بل في وجوبهما عليه»، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٥٤٦.

(٣) التعبير الوارد عن المقنن هو ما يلي:

«يجب على القاضي أن يبذل جميع جهده في سبيل الوصول إلى حكم كل دعوًى في القوانين =





المقنن لم يكن في ما يرتبط بالمجتهد الجامع للشرايط، بل كان مقتصرًا على الحكم القضائي.

وعلى أساس ما سبق، يتضح أن ما يظهر من تعابير بعض الفقهاء في مجال الحكم الحكومي من أنه حق للفقيه يجوز له إعماله متى شاء[١]، لا يمكن أن يكون صحيحًا. (جواب السؤال السادس).

وختامًا: في ما يرجع إلى جواب السؤال السابع، يمكن أن نقول بأن الوارد في النصوص الفقهية هو تعريف حاكم الشرع بأنه المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء بدون تقييد ذلك بكونه مبسوط اليد متربعًا على قمة السلطة، إلا أن هناك نقطةً واضحةً أيضًا، وهي أن وجود حكام شرع متعددين يستتبع جملةً من المشكلات، واختلالًا في النظم. الأمر الذي يعتبر خارجًا عن عهدة هذه الدراسة[٢].

إلا أنه على الرغم من ذلك، فإننا سوف يكون لنا وقفة مختصرة عند هذه الملاحظة في ما سنتناوله من موقف المستندات الشرعية بالنسبة إلى مخالفة الحكم الحكومي والقرارات الموضوعة من قبل الحاكم، ولكن، بالنسبة إلى سؤال «من هو حاكم الشرع؟»، فإن النصوص والمرتكزات الفقهية تشير إلى ما أشرنا إليه خلال البحث لا غير.

المطلب الثاني: مبنى الحكم الحكومي ومستند اعتباره

أشرنا بداية الجواب عن السؤال الثاني إلى الهدف من عقد الكلام في هذا المطلب، وقد ذكرنا أنه يتلخص في الكلام حول السؤال عن المبنى والمصدر.

والواقع، هو أن ما طرح من أمور في المطلب السابق (حقيقة الحكم الحكومي)

= المدونة، وإلا، وجب الرجوع إلى المصادر الإسلامية المعتبرة، ولا يجوز له السكوت أو الامتناع عن الحكم في الدعوى بحجة عدم تعرض القوانين المدونة إلى موضوع الدعوى، أو نقصها، أو إجمالها، أو تعارضها في هذا المجال».

(١) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحة ٦١٩.

(٢) راجع: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٧.



وإن كان يساهم في رسم الصورة في الكثير من مفاصل مطلبنا الحاضر، حتى أنه يمكن الاعتماد على ما ذكر هناك في توضيح تلك الصورة بحيث لا يبقى في هذا المجال إلا التنصيص والتأكيد، إلا أنه وعلى الرغم من جميع ذلك، ومن جهة عدم استقرار هذا الاصطلاح (الحكم الحكومي) على مفهوم محدد واضح تمام الوضوح، فإن البحث السابق لم يكن ليكتب له تمام النجاح في بيان الصورة ورسمها في ما يرجع إلى ما نحن فيه من بحث.

وعلى أي حال، فإن الكلام في هذا المطلب سيكون ضمن القسمَين التاليَين:

الأول - مبنى الحكم الحكومي

المقصود من (المبنى) هو المناط في اعتبار الحكم الحكومي من قبل المقنن الإسلامي وأرضيات ما قبل جعل هذا الحكم.

يعلم بما سبق، أننا في أي معنًى استعملنا المصطلح السابق (الحكم الحكومي)، أو طرحنا هذا المصطلح عرضًا واستعملنا غيره من المصطلحات كالفتوى الحكومية أو حكم الحاكم، فإن ذلك كله لن يستتبع أي تغيير في البحث من حيثيته الحالية محل الكلام.

والسر في ذلك: أن المبنى والمناط والأرضيات السابقة لجميع تلك الأمور أمر واحد، وهو: «تحقيق مصلحة المكلّفين، وحفظ النظام والحيلولة دون اختلاله»، الأمر الذي أشير إليه في النصوص الروائية والفقهية أيضًا.

فعلى سبيل المثال: يقول الإمام الرضا عليه السلام في توجيه ضرورة وجود الإمام ونفوذ حكمه:

«إنا لا نجد فرقةً من الفرق، ولا ملّةً من الملل، بقوا وعاشوا إلّا بقيم ورئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلّا به...»!![1].

---

(١) محمد بن علي بن بابويه القمي، **علل الشرائع**، الباب ١٨٢، الحديث ٩، الصفحة ٢٥٣.



ويقول المحقق الخوئي في مقام توجيه الوجوب الكفائي للقضاء:

«وذلك لتوقف حفظ النظام (المادي والمعنوي) عليه»[١].

ومن الواضح، أن كلامه قدس سره وإن كان توجيهًا لوجوب القضاء على القضاة، إلا أنه مما لا شك فيه أنه يمكن بهذا الكلام نفسه وبدون أية زيادة أو نقصان توجيه تشريع اعتبار حكم القاضي أيضًا؛ إذ لا معنًى للكلام على وجوب القضاء على القضاة بدون التشريع المسبق لاعتبار ذلك القضاء والحكم الصادر من قبل القاضي.

وأما تعبير الشهيد الأول حول المبنى الذي يقوم عليه حكم الحاكم، فهو مما يستحق الالتفات أيضًا؛ إذ يعرف قدس سره القضاء في بداية كتاب القضاء بأنه: «ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة من قبل الإمام»[٢]، وعلى أساس هذا التعريف، فإن (المصالح العامة) هي البناء الذي بنيت عليه ولاية الحاكم وبالنتيجة حكمه أيضًا.

وما سبق بيانه لا يقف عند حكم الحاكم؛ فإن الفتاوى التي يصدرها المجتهد بهدف حفظ النظام، وحفظ مصالح الإسلام والمسلمين (والتي يسميها الكثير من المعاصرين الأحكام الحكومية كما مضى معنا)، وكذا ما يقوم به إمام المسلمين وسلطانهم على أساس المصلحة (والتي لن تخلو بالطبع من الاستنباط)، المبنى في جميع ذلك هو (مصلحة المكلفين)، الأمر الذي يفسر ما جاء على لسان بعض الفقهاء من تعابير جعلوها المبنى في عمل حاكم المسلمين وإمامهم، من قبيل: «وله التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين»، أو: «يصنع ما يراه من المصلحة»، أو: «إلّا ما حمى الوالي لمصلحة عوام المسلمين»، وغيرها من التعابير[٣].

---

(١) **مباني تكملة المنهاج**، الجزء ٢، الصفحة ٤. راجع أيضًا: مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، **مدخل إلى الحقوق الأساسية** (بالفارسية)، الصفحات ١١٥ إلى ١٢٣.

(٢) **الدروس الشرعية**، الجزء ٢، الدرس ١٣٢، الصفحة ٦٥.

(٣) محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، الصفحة ١٩٥. **المبسوط في فقه الإمامية**، الجزء ٨، الصفحة ٩٦. محمد بن إدريس الشافعي، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٥٢.



الثاني - دليل اعتبار الحكم الحكومي ومصدره

المقصود بالمصدر هنا هو المدارك والأدلة البعدية لاعتبار الحكم الحكومي وحكم الحاكم، أي: الأدلة الشرعية (النقل والعقل) التي تدل على اعتبار الحكم الحكومي وحكم الحاكم.

ونحن وإن كنا ممن لا يوافق على استعمال (المصدر) بمعنى: الدليل والمستند[١]، إلا أنه لما كان المتعارف هو ذلك، فإننا لم نشأ المخالفة في المقام.

أولًا: الدليل العقلي

ومن الواضح، أن الدليل العقلي على اعتبار الحكم الحكومي والفتوى الحكومية هو ذاته ما سبق ذكره في البحث السابق الذي حمل عنوان: (مبنى الحكم الحكومي).

يكتب أحد الكتاب المعاصرين تحت عنوان: «مباني[٢] شرعية صدور الأحكام الحكومية»:

«على أساس مبنى الحكومة الإسلامية الذي يعتبر الحاكم مسؤولًا عن إدارة أمور الناس بجميع مناحيها، فإنه لا نحتاج إلى بذل عناية وطول بحث وتحقيق لإثبات أن له من الصلاحيات ما يمكنه من تحمل تلك المسؤولية والقيام بما تستتبعه من أمور كثيرة؛ فإن ضرورة التناسب بين المسؤولية والصلاحيات أمر واضح من جهة الموازين والقواعد العقلية الحاكمة بأن المسؤولية فرع الاختيار والقدرة، وأن توجيه التكليف لمن لا قدرة له ولا اختيار يعد من الأمور القبيحة وغير الممكنة أيضًا.

على هذا الأساس، لا يمكن أن نعتبر شخصًا ما من «أولي الأمر» بدون أن نعطيه صلاحية إصدار الأوامر الضرورية لإدارة حياة الناس في الزمان والمكان الخاصَّين ...»[٣].

---

(١) **الفقه والعرف**، الصفحتان: ٨ و٩١.

(٢) المقصود من (مباني الشرعية) هو (مستندات الشرعية ومداركها). والتعبير عن هذه المستندات بالمباني ليس عرفيًّا ولا فنيًّا. راجع: المصدر السابق، الصفحات ٨٥ إلى ٩٣.

(٣) محسن اسماعيلي، «الحكم الحكومي طريق لاستيعاب الاحتياجات المتغيرة» (بالفارسية)، فصلية **فقه أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، العدد **٣٥**، خريف ١٣٨٢ هـ.ش.، الصفحة ١٥٥.

وما ذكر في الكلام السابق من المبنى العقلي والدليل العقلي بالنسبة إلى حكم الحاكم، والحكم الحكومي، والفتوى الحكومية، أمر واضح منطقي، ما يرجع بنا إلى ما أشرنا إليه في البحث السابق من أن (رعاية مصالح الناس) في قالب حفظ النظام والحيلولة دون اختلاله هي المستند العقلي للمشروعية في المقام.

ثانيًا: الدليل النقلي

وأما بالنسبة إلى الأدلة النقلية على المشروعية في ما نحن فيه، فقد ذكر في هذا المجال جملة من الآيات والروايات، إلا أننا نرجح عدم الخوض في هذا البحث؛ فإن ارتباطه بموضوع الدراسة إنما هو ارتباط فرعي من جهة، ولتناوله من قبل بعض الكتابات بصورة منطقية من حيث المجموع من جهة أخرى[1].

نعم، لا بد من التنبيه على نكتة مهمة في المقام استدعت الضرورة ذكرها، وهي التأمل في ما ذكره بعضهم دليلًا نقليًا على المشروعية معتبرًا إياه أهم الأدلة في البحث، وهو قوله تعالى في الآية (٥٩) من سورة **النساء**: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾، حيث قيل في تقريب الاستدلال بالآية الشريفة ما ملخصه:

«المذكور في هذه الآية الشريفة - علاوةً على الأمر بإطاعة اللّه تعالى - هو الأمر بإطاعة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و«أولي الأمر» أيضًا. ولا كلام في ما يرجع إلى دلالة الأمر على الوجوب، كما لا كلام ولا بحث في أن المقصود من «الأمر» في الثقافة الدينية هو الحكومة وإدارة شؤون الأمة، وبالنتيجة: فالمقصود بأولي الأمر هو الحاكم الديني. وإنما الكلام في الجواب عن سؤالَين يطرحان في المقام:

الأول: كيف يستدل بما ورد في الآية من وجوب إطاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأولي الأمر على مشروعية صدور الأحكام الحكومية؟

---

(١) راجع: أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، العائدة ٥٤، الصفحات ٥٢٩ إلى ٥٨٢. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحات ٦٢٧ إلى ٦٦٩. حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحات ٤٢٥ إلى ٤٩٢. و....



الثاني: هل المقصود من «أولي الأمر» جميع من كان حاكمًا دينيًّا، أم أنه مختص بالأئمة الاثنَي عشر للشيعة؟

١- كيفية الدلالة:

قد يقال بأن وجوب الإطاعة للنبي وأولي الأمر لا ملازمة بينه وبين مشروعية صدور الأحكام الحكومية منهم؛ من جهة أنهم مسؤولون عن تبليغ الأحكام الإلهية بمقتضى مقام النبوة، وهذا ما استدعى إطاعتهم في ما يقولون، فهم المبينون للحكم الإلهي لا أنهم مرخصون بإصدار أحكام غير الأحكام الإلهية لكي تكون إطاعتهم واجبةً من هذه الناحية أيضًا.

وفي مقام بيان الموقف من هذا الكلام نقول:

أولًا: للنبي الأكرم علاوةً على مقام النبوة منصبان آخران: القضاء والإمارة، ومن هنا قالوا أن له أن يبلغ الأحكام الإلهية كما أن له أيضًا أن يصدر الأحكام ويبلغها بمقتضى المنصبَين السابقَين.

ثانيًا: كما ذكر المفسرون، فإن تكرار الأمر بالإطاعة في الآية وسياقها يعكسان معنًى مغايرًا للإطاعة في الاثنَين، وإلا، فإن إطاعة أوامره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من حيثية كونه مجرد مبلّغ للأوامر الإلهية ليس إلا إطاعته تعالى عرفًا ومنطقًا، وليست أمرًا غير ذلك أبدًا.

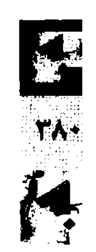
٢- معنى (أولي الأمر):

الإشكال الآخر الذي قد يطرح في المقام، هو أن إصدار الحكم الحكومي أمر خاص بالمعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا يشمل كل حاكم آخر.

وما يقوي الإشكال السابق هو الروايات المستفيضة المنقولة عن الإمامية، التي تصرح بأن المقصود من الاصطلاح السابق هو هم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لا غير.

والجواب:

ومن السهل الجواب على الإشكال السابق؛ فإن حمل مثل هذه التعبيرات على



المصداق الأكمل والأظهر مما يعد رائجًا جدًا. هذا علاوةً على وجود احتمال أن يكون المقصود نفي استحقاق حكام جور زمانهم؛ فقد أرادوا أن ينبهوا على أن عنوان «أولي الأمر» مختص واقعًا بهم بالقياس إلى حكام زمانهم غير الشرعيين، وإلا، فإن جعل ولاية الأمر لأي حاكم مستلزم لوجوب إطاعته. فإن كونه من «أولي الأمر» بدون أن يكون أمره واجب الاتباع يعتبر مجرد منصب لغوي بلا أية فائدة، الأمر الذي لا يختص بالحكام المعصومين كما نبهنا عليه سابقًا[1].

وما يجعل قواعد هذا الكلام ضعيفةً لا قرار لها، هو وجود قرائن داخلية وخارجية على انحصار مصاديق «أولي الأمر» في الآية بالمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، علاوةً على كونه ما استقر فهم المفسرين والفقهاء عليه على نحو لا يمكن معه تعميم ذلك إلى الآخرين حتى لو كانوا من الفقهاء الجامعين لشرائط الإفتاء والحكم.

أما القرينة الداخلية، فهي إطلاق وجوب إطاعة «أولي الأمر» في الآية مع علم الجميع بأن الإطاعة المطلقة لا تصح إلا إذا كان المطاع معصومًا. وليس من الحكمة أن يراد من المطلق المقيد بلا أية قرينة على ذلك[2].

وأما القرينة الخارجية، فهي وجود الروايات المعتبرة الكثيرة الدالة على انحصار مصاديق «أولي الأمر» في الآية بهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، منها:

«عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: لما أنزل الله (عز وجل) على نبيه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، قلت: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمن أولي الأمر الذين قرن طاعتهم بطاعته؟ فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: هم خلفائي يا جابر، وأئمة المسلمين من بعدي، أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في التوراة بالباقر، وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فأقرئه مني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم سمي محمد، وكنيي حجة الله في أرضه، وبقيته في

---

(١) محسن اسماعيلي، مصدر سابق، الصفحات ١٥٦ إلى ١٥٨.

(٢) راجع: السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحات ٤١٤ إلى ٤١٦.





عباده ابن الحسن بن علي»[١].

بل استفيد في بعض الروايات من أداة الحصر كما في قوله عليه السلام: «إيانا عنى خاصّةً»[٢].

والظاهر أن مطالعة النصوص التفسيرية والروائية والفقهية للشيعة، تضع أيدينا على حقيقة أن ليس هناك ولو مورد واحد فسر فيه مصطلح «أولو الأمر» بما يشمل غير المعصومين عليهم السلام، خلافًا لما صرح بالانحصار من النصوص الفقهية التفسيرية الروائية التي تبلغ المئات[٣].

بالإضافة إلى جميع ما سبق، يعلم المتخصصون وذوو الخبرة بمقدار ما أكد عليه علماء الشيعة بالنسبة إلى إطلاق الإطاعة المذكور في الآية الشريفة[٤].

والظاهر أن أول من تكلم من الإمامية في شمول الآية لغير المعصوم من الفقهاء هو الشيخ محمد حسن النجفي ولو كان ذلك على نحو الإشارة، فقد تصدى للرد على من قال من الفقهاء بعدم لزوم إطاعة الفقيه في جميع ما لم يثبت من الأمور قائلًا:

«إطلاق أدلّة حكومته خصوصًا رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام روحي له الفداء، يصيره من أولى الأمر الذين أوجب اللّه علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصه في كل ما له في الشرع مدخلية حكمًا أو موضوعًا»[٥].

---

(١) راجع: محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٤٤٠، والصفحات: من ٤٣٧ إلى ٤٤٨، روايات متعددة مستفيضة.

(٣) راجع: محمد بن مسعود العياشي، **تفسير العياشي**، الجزء ١، الصفحتان: ٢٤٧ و٢٥٢. محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣٥. الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١١٤. محسن الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، الجزء ١، الصفحة ٤٦٤. السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحات ٤١٤ إلى ٤١٦. محمد بن محمد رضا القمي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٤٣٧ إلى ٤٤٨. أحمد المقدس الأردبيلي، **زبدة البيان**، الصفحة ٦٨٥. الشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣١. و....

(٤) راجع: الحسن بن يوسف المطهر الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحتان: ٢٩٢ و٢٩٣.

(٥) **جواهر الكلام**، الجزء ١٥، الصفحة ٤٢٢. ومراده من رواية النصب هو الحديث المعروف بمقبولة عمر =





وأما من جاء بعده من الفقهاء، فمن النادر أن نجد لمن عاصرناه تصريحًا بذلك الشمول، بل انحصر كلامهم في توجيه روايات الحصر، حيث قالوا مثلًا:

«ما ورد من اختصاص الآية بالأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فالمراد به الحصر الإضافي في قبال أئمة الجور المدّعين ما ليس لهم. والحصر لا ينحصر في الحقيقي فقط»[١].

كما أن البعض ذهب إلى «أن ما ورد من حصر «أولي الأمر» بالأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فهو محمول على مقام الإجراء لا التشريع، أي: مع وجودهم لا ينبغي لأحد آخر أن يتصدّى لإجراء الأمور وتنفيذ الأحكام، وأما مع فقدهم، فيؤخذ بعموم الكتاب»[٢].

كما أشرنا سابقًا إلى تصريح بعض الكتاب من الحمل على نظر تلك الروايات على الفرد الأكمل والأظهر لا الحصر الحقيقي.

ومن الواضح، أن التوجيهات السابقة لا تلتقي وما ورد في الروايات محل الكلام، وليس من الواضح أنه مع ملاحظة الحصر الوارد من قبل الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في تلك الروايات الكثيرة، من قبيل: «هي في علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي الأئمة...»[٣]، «الأئمة من ولد علي وفاطمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إلى أن تقوم الساعة»[٤]، كيف يمكن إسراء ذلك إلى غيرهم؟! فجميع ما ذكر من التوجيهات السابقة يعتبر مخالفةً صريحةً لتلك الروايات وظاهرها - إن لم تكن مخالفةً لنصها - لا تصلح بدون قرينة كما هو المتفق عليه عند الجميع.

بالإضافة إلى الإشكال السابق، فإن التوجيهات السابقة تعتبر أيضًا مخالفةً واضحةً للقرينة الداخلية للآية، ولفهم الفقهاء والمفسرين والمتكلمين من الشيعة

= بن حنظلة. راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الصفحتان: ١٣٦ و١٣٧، الحديث الأول.

(١) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٨.

(٢) السيد مصطفى الخميني، **ثلاث رسائل** (ولاية الفقيه)، الصفحة ٢٠.

(٣) محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٩.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٤٤١.



على طول التاريخ، الأمر الذي أدى بالنتيجة إلى مزيد ضعف لتلك التوجيهات على اختلافها.

وقد نسب بعض المعاصرين القول بالشمول إلى الشيخ الأنصاري، عادًّا إياه في جملة من يقول بأن مصاديق «أولي الأمر» تشمل «كل من له صلاحية الإمارة والحكومة» في مقابل من يذهب إلى انحصار تلك المصاديق في المعصوم عليه السلام[١].

وما نسب إلى الشيخ قدس سره عارٍ عن الصحة تمامًا، فإن من يتأمل في كلامه قدس سره جيدًا، يجد أنه لم يكن في ذلك الكلام ناظرًا إلى الفقيه الجامع للشرائط أبدًا[٢]. وأن الجملة التي استدل بها على ما نسب إليه قد انتزعت عما كان قبلها وبعدها، الأمر الذي أدى إلى اللبس السابق الذكر.

من الجدير بالذكر، إن ما ذكرناه في إثبات عدم تمامية التوجيهات السابقة وعدم شمول الآية لغير المعصوم، لم يكن من جهة المناقشة في أصل إثبات ولاية الفقيه ومشروعية آرائه؛ إذ أن ذلك ثابت بالأدلة النقلية والعقلية المعتبرة الأخرى[٣]، وإنما هو كلام في دلالة الآية على ما ادعي من الشمول ليس إلا، إذ ليس كل ما صح فإنه يمكن الاستدلال عليه بأية آية شئنا!

المطلب الثالث: سعة الحكم الحكومي وحيطته[٤]

النظريات المطروحة في المقام

يعتبر السؤال عن سعة الحكم الحكومي وحيطته من جملة الأسئلة الأساسية في مجال الحكم الحكومي.

---

(١) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٧.

(٢) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحتان: ١٥٣ و١٥٤ (=الجزء ٣، الصفحات ٥٤٥ إلى ٥٥١).

(٣) هذه النظرية محل اتفاق الجميع، وإن كان من اختلاف، فإنما هو في حدودها ليس إلا.

(٤) مفروض البحث هو زمان غيبة الإمام عليه السلام، وأن الفقيه الحاكم منصوب بالنصب العام. لا زمان حضوره عليه السلام وأن الحاكم منصوب بالنصب الخاص.



وحيث كان المقصود من الحكم الحكومي في هذا المطلب هو الفتوى الحكومية وحكم الحاكم في ما يرتبط بالمسائل الفردية والاجتماعية القضائية وغير القضائية، فإن ذلك يجرنا قهرًا إلى شمول السؤال عن سعة الحكم الحكومي وحيطته إلى السؤال عن حيطة الإفتاء والحكم القضائي أيضًا، الأمر الذي يستتبع لزوم الالتفات إلى أننا سنعتبر - من باب التسامح - مصطلح (الحكم الحكومي) في المقام ممثلًا عن جميع المصطلحات السابقة الذكر، الأمر الذي يفسر عدم التطرق إلى ذكر غيره في هذا المطلب.

أشرنا سابقًا إلى أنه بالقدر الذي وقع الوفاق فيه على قبول أصل الحكم الحكومي، فقد وقع الخلاف بذلك المقدار بالنسبة إلى سعة ذلك الحكم وحيطته. ذلك الاختلاف الذي يمكن تلخيصه في أربع مراحل ونظريات كلية[1] كالتالي:

١- التضييق المطلق

وقد ضيق بعض الفقهاء الساحة هنا إلى الحد الذي ذهب فيه إلى أنها محصورة بباب القضاء ليس إلا، بل وبزاوية الموضوعات من القضاء لا كل زاوية منه، بل ضيق حتى في هذا المجال حيث حصر ذلك ببعض الموضوعات التي تقع موردًا للخصومة دون بعضها الآخر، كل ذلك بدون أية ضابطة معتبرة واضحة في جميع ذلك.

يقول المحقق الخونساري في هذا المجال:

«المعروف أن القضاء منصب من المناصب الشرعية وليس هو مثل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ على المحكي: «فإني قد جعلته قاضيًا»[2] كونه ولايةً؛ إذ الولاية هي الإمارة والسلطنة على الغير في نفسه أو ماله أو أمر من أموره، كولاية الأب والجد بالنسبة إلى الصغير. ويمكن أن يقال: الولاية بالنحو المذكور في الأحكام كيف يتصور، فلو تنازع الوارث مع الأجنبي في ما

---

(١) التعبير بالكلية إشارة إلى غض النظر عن الاختلافات الجزئية الموجودة في المقام.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، الباب ١، الصفحتان: ١٣ و١٤، الحديث ٥.



زاد على الثلث فيما لو نقل المورث المال في مرض موته إلى الأجنبي، فحكم الحاكم بالخروج من الأصل أو الثلث، ليس أزيد من بيان الحكم الإلهي الثابت له من طرف الشرع، فبعد البيان من طرف الشرع يكون الراجع إلى الحاكم ملزمًا من طرف الشرع، فبعد هذا أي إلزام يكون باقيًا حتى يرجع إلى الحاكم؟ فتأمل جيدًا.

نعم، في الموضوعات يتصور الولاية، كما لو اختلف المتنازعان في مال ويكون أحدهما مدعيًا والآخر منكرًا أو تداعيا».

ثم يجعل قدس سره محور كلامه بعد ذلك مسألة حجية واعتبار حكم الحاكم بالنسبة إلى طرفَي الدعوى فيقول:

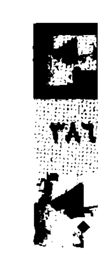
«هذا مضافًا إلى أن الاختلاف في الحكم الشرعي، كما لو اختلف في خروج المنجزات من الأصل أو الثلث كما ذكر، كيف يمكن المراجعة فيه إلى الحاكم مع اختلاف الحاكم والمحكوم عليه؛ فإنه مع قيام الحجة للمحكوم عليه على خلاف ما يحكم الحاكم، كيف ينفذ حكم الحاكم، مع أن المذكور فيما دل على لزوم التسليم والأخذ بحكم الحاكم كون حكمه بحكمهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؟ والظاهر المسلم في صورة القطع بالخلاف عدم لزوم القبول دون صورة عدم القطع بل الظن، ولم يظهر الفرق مع حجية الظن لقيام الحجة عند المحكوم عليه على عدم كون الحكم بحكمهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، نعم، في الموضوعات، الظاهر لزوم التسليم والقبول مع القطع بالمخالفة قطعًا للنزاع، إلا في مثل ما لو اختلف في الزوجية وحكم الحاكم بزوجية المرأة للأجنبي، فكيف يمكن للمرأة مع قطعها بعدم الزوجية التمكين للأجنبي من جهة حكم الحاكم من جهة شهادة الشهود، مع كون الشهادة على خلاف الواقع؟!

وغاية ما يمكن أن يقال: إن شأن الحاكم إنفاذ حكم الشرع...»[١].

ونحن هنا - بعيدًا عن مسألة صحة أو سقم ما ذهب إليه هذا الفقيه - لا بد من أن نؤكد على نكتة مهمة، وهي أن ما يمكن أن ينسب إليه قدس سره، هو إثبات منصب الولاية للفقيه، وجواز إصدار «الحكم» بعنوان «حكم الحاكم» في بعض الموضوعات، واعتبار ذلك الحكم بالنسبة إلى المحكوم عليه في بعض الفروض. كما

---

(١) مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحتان: ٣ و٤.



أنه يرفض جواز أو وجوب تصدّي الفقيه لإقامه الحدود في عصر الغيبة[١]، كما أنه يرفض ثبوت الهلال بحكم الحاكم[٢].

٢- التضييق النسبي

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول بولاية الحاكم المطلقة في باب القضاء بدون التفصيل السابق، إلا أنه رفض القول بالولاية في غير ذلك الباب أو تردد فيها، من قبيل: إقامة الحدود والتعزيرات[٣].

ولم يبرز هؤلاء برنامجًا بديلًا لما ذهبوا إليه في باب الحدود والتعزيرات[٤]، الأمر الذي يعتبر الإشكال الأبرز الذي يمكن توجيهه لهم.

٣- التوسيع النسبي

النظرية الأخرى في مجال سعة الحكم الحكومي وحيطته، هي النظرية التي تذهب إلى التوسيع النسبي لسعة الحكم السابق وحيطته، إذ هي أوسع من سابقتها حيث ترى الولاية للفقيه والحاكم.

فمن قبيل: الولاية في مجال إجراء الحدود والتعزيرات، فإن هذه النظرية تثبت ذلك للفقيه بدون أي تحفظ، بل تدخل غير ذلك في مجال ولايته، فإذا كان مجال الإفتاء داخلًا في ذلك فإنها تعتبر ذلك أمرًا واجبًا.

---

(١) مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحات ٥٧ إلى ٦٠.

(٢) راجع: **العروة الوثقى**، الجزء ٢، كتاب الصوم، في طرق ثبوت الهلال، حاشية الصفحة ٢٢٤.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحتان: ١٥٤ و١٥٥ (=الجزء ٣، الصفحتان: ٥٥٧ و٥٥٨). الحسن بن يوسف المطهر الحلي، **إرشاد الأذهان** (المطبوع في متن **مجمع الفائدة والبرهان**، الجزء ٧، الصفحتان: ٥٥٠ و٥٥١). أبو القاسم جعفر بن الحسن (المحقق) الحلّي، **شرائع الإسلام**، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الصفحة ٩٦. محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٤.

(٤) راجع المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.



إلا أن هذه النظرية وعلى الرغم من جميع ما سبق، تذهب إلى نوع تضييق بالنسبة إلى ولاية الفقيه فلا تذهب إلى ما يسمى اليوم بولاية الفقيه المطلقة.

ولعل النماذج التي سننقلها الآن من كلمات من يحسب على هذه النظرية توضحها بالمقدار المناسب من التوضيح.

النموذج الأول – ما ذكره السيد الشهيد الصدر حسب ما نقلناه عنه سابقًا في كتابه (**اقتصادنا**)، حيث يذهب إلى أن المساحات التي لا تكون خاليةً من نص شرعي، فللدولة هنا أن تتدخل في هذه المساحات على نحو تطبيق الكليات على الموارد المختلفة لا أكثر، وأما في المساحات التي تكون خاليةً من النص الشرعي والتشريع، فللدولة – أو حاكم الشرع – أن تتدخل فتعمل حاكميتها بمقدار ما يرجع إلى علاقة الإنسان بالطبيعة لا أكثر[1].

ويتمتع ما جاء في هذا النموذج بمكانة قوية في العالم الإسلامي، بحيث أكدت عليه الكثير من نصوص أهل السنة، وإن لم تقيد ذلك بعلاقة الإنسان بالطبيعة، كما أنها تؤكد على (ولاية السلطان وحكومته) أكثر من تأكيدها على الفقيه والمجتهد[2].

وقد يمكن استظهار الفرق بين مجال حكم الحاكم ومجال ولاية الحكومة ودخالتها في كلمات السيد الشهيد، حيث يذهب إلى كون المجال الأول أوسع بكثير من المجال الثاني[3]، إلا أن المهم هو أنه لا يذهب إلى التوسيع المطلق للولاية وإن كان ما أعطاه من المساحة لحكمه يعتبر أوسع من غيره من أصحاب النظرية السابقة.

النموذج الثاني – ما جاء جوابًا على السؤال التالي:

«هل للدولة الإسلامية تبعًا لمصالح مهمة أن تنيط صحة بعض العقود أو الايقاعات (كالزواج والطلاق) بالتسجيل في مكاتب التسجيل الرسمية للدولة، أو منوطة بطي مراحل معينة ؟».

---

(١) راجع: **اقتصادنا**، الصفحات ٦٨٠ إلى ٦٨٢، والصفحة ٣٧٨.

(٢) لبيان النظرية ومبانيها، راجع: إسماعيل كوكسال، مصدر سابق، الصفحة ٥٢. كمال الدين جعيط، «العرف»، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٩٩. سليم رستم باز، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٦ و٢٧. و....

(٣) أصر البعض على هذا التمييز. راجع: محمود حكمت نيا، «تبيين نظرية منطقة الفراغ» (بالفارسية)، فصلية **الاقتصاد الإسلامي**، العدد ٨، شتاء ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحات ١٠٧ إلى ١٢٠.



حيث أجاب بعض الفقهاء المعاصرين بما يلي:

«صحةالعقود غير منوطة بالتسجيل في مكاتب التسجيل، إلا أنه يمكن للمصلحة فرض عقوبات لمن تخلف عن ذلك»[١].

وما يعنيه الجواب السابق، هو عدم مشروعية دخالة الحاكم في سن القوانين الوضعية وجعلها.

وقد كان الموقف من هذه النظرية بين سنتَي ١٣٦١ هجري شمسي و ١٣٦٥ موجبًا لبروز الاختلافات المعروفة بين مجلس الشورى الإسلامي، وبين مسؤولي القضاء وشورى صيانة الدستور في اعتبار قانونية وشرعية بعض القوانين التي تحكم ببعض العقوبات المناسبة للتعزيرات أو ما اقترح من عقوبات في هذا المجال[٢].

النموذج الثالث – ما ذكره بعض الفقهاء من جواز تصدي الفقهاء لأمور القضاء وإجراء الحدود والتعزيرات دون غيرها، من قبيل: تقييم السلع من قبل الحاكم حتى في حالة الاحتكار.

ويعتبر السيد الخوئي ممن يميل إلى هذه النظرية[٣].

٤- التوسيع المطلق

النظرية الأخرى في مجال سعة الحكم الحكومي وحيطته، هي النظرية التي تذهب إلى التوسيع المطلق بالنسبة إلى حدود الحكم الحكومي وحيطته.

وطبقًا لهذه النظرية، فإن للفقيه من الصلاحية ما يمكنه من مزاولة الإفتاء وإصدار الأحكام بالمقدار الذي تقتضيه المصلحة محل اهتمام الشارع. فجميع ما يكون الإتيان به ضروريًا عقلًا أو شرعًا فهو داخل تحت ولاية الفقيه وحكومته[٤].

---

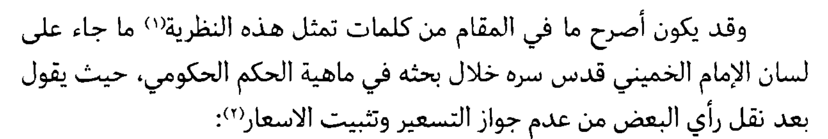
(١) ناصر مكارم الشيرازي، **الفتاوى الجديدة**، الجزء ١، الصفحة ٥٤٥، جواب السؤال رقم ١٧٨٤.

(٢) راجع: الرسالة الموجهة إلى الإمام الخميني (قدس سره)، المنشورة في صحيفة **الإمام**، الجزء **١٩**، الصفحة ٤٢٣. وما جاء في جوابها في الصفحة ٤٢٤ من المصدر نفسه.

(٣) راجع: مباني تكملة المنهاج، الجزء ١، الصفحات ٢٢٤ إلى ٢٢٧، المسألة ١٧٧.

(٤) يقول المحقق النراقي في هذا المجال: «منها [من الأمور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم =





وقد يكون أصرح ما في المقام من كلمات تمثل هذه النظرية[1] ما جاء على لسان الإمام الخميني قدس سره خلال بحثه في ماهية الحكم الحكومي، حيث يقول بعد نقل رأي البعض من عدم جواز التسعير وتثبيت الاسعار[2]:

«للإمام عليه السلام ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح للمسلمين، من تثبيت سعر، أو صنعة، أو حصر تجارة، أو غيرها مما هو دخيل في النظام وصلاح للجامعة»[3].

ويمكن العثور على الكثير من الكلمات التي تعبر عن هذه النظرية من الفقهاء المعاصرين[4].

النظرية المختارة في المقام

ووصولًا إلى النظرية المختارة في المقام، يجب أولًا وقبل أي شيء أن نفكك بين موارد الإفتاء والاستنباط وبين موارد إصدار الحكم حكوميًّا كان أم غيره. كما يجب التفكيك من ناحية أخرى في نفس موارد إصدار الحكم، فلا بد من التفكيك بين ما كان من تلك الموارد من قبيل: التطبيق على المصداق، وما كان منها خلاف ذلك.

وضرورة التفكيك الأول تبرز من خلال الفرق بين حجية الفتوى والحكم من حيث الماهية والمبنى والمستند.

وأما التفكيك الثاني، فتبرز ضرورته من خلال ما يذهب إليه البعض من عدم

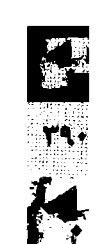
= الولاية فيها]: كل فعل لابدّ من إيقاعه لدليل عقلي أو شرعي»، **عوائد الأيام**، العائدة ٥٤، الصفحتان: ٥٣٩ و٥٨١.

(١) وجه الصراحة عدم وجود احتمال النظر إلى صرف الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي في كلام الإمام (قدس سره)، بخلاف الكلام السابق.

(٢) «لا يجوز تثبيت سعر الأجناس ومنع ملاكها عن البيع بالزيادة»، **تحرير الوسيلة**، الجزء ٢، المسائل المستحدثة، الصفحة ٦٢٦، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٧.

(٤) راجع مثلاً: «معاونية التعليم في السلطة القضائية»، فصلية **بينش سبز** (بالفارسية)، العدد **١٢**، شهر أبان الفارسي ١٣٨١ هـ.ش.، الصفحة ٤٢.



حجية الحكم الحكومي إلا في ما خلا من عملية التطبيق على المصداق!

ومهما يكن من أمر، فاعتقادنا: هو أن ما سبق من المباحث المختلفة يوضح الصورة في المقام (النظرية المختارة) إلى حد بعيد بحيث لا نحتاج معه إلا إلى فهرسة للنتائج التي توصلنا إليها من خلال تلك المباحث وبالصورة التالية:

- لا وجود في الشريعة لمنطقة الفراغ من حكم أو مستند شرعي.

- الاستصلاح بمعنى: الرجوع إلى درك العقل العملي والإفتاء بلزوم فعل أو ترك ما يحكم العقل بفعله أو تركه يرى أن فيه تحقيق مصلحة المكلفين أمر مقبول معتبر.

- ينبغي عدم الخلط بين إعمال الخبروية الموضوعية وبين التطبيق على المصداق، فيعتبر عدم صحة الثاني دليلًا على بطلان الأول. على أنه ينبغي للفقيه أن يمارس عملية تطبيق الكليات على مصاديقها في الكثير من الموارد.

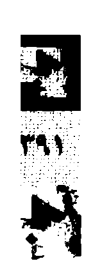
- المجال بالنسبة إلى الأحكام المتغيرة التابعة إلى الظروف المتغيرة الزمانية والمكانية واسع جدًا. ويجب على الفقيه أن يهتم بمعايير ثبات الأحكام وتغيرها الاهتمام المناسب.

- ما يعرف بالأحكام الحكومية في لغة المعاصرين إنما هي فتاوى حكومية برزت إلى ساحة الواقع على أساس انطباق الكليات على الجزئيات، أو على أساس الاستصلاح بمعنى: الرجوع إلى درك العقل العملي.

- على الرغم مما تتمتع به الشريعة من مجال واسع، إلا أن ذلك لا يعني الخلط بين مقام استنباط الأحكام الشرعية وبين الأساليب الإجرائية والتنفيذية والإدارية، فيحسب ما يتخذ من قرارات على الساحة الثانية على حساب الساحة الأولى.

نعم، إجراء الأحكام المكشوفة على أساس تزاحم المصالح والمفاسد، أو المصالح المهمة والأهم، أو المفاسد المهمة والأهم، لها حسابها المستقل طبعًا.

- الرجوع إلى أهل الخبرة في المسائل المختلفة بعنوانه الطريقي أو الموضوعي من جملة المسؤوليات التي يتحملها الفقيه في ما يمارسه من عمليات الإفتاء، كما هي من جملة مسؤوليات الحاكم في ما يمارسه من عمليات إصدار الأحكام.



نتيجة ما سبق من النقاط: إثبات النظرية الرابعة عن طريق دلالتها على سعة الحكم الحكومي بمعنى: حكم الحاكم والفتاوى الحكومية، وشمولها إلى الحد الذي تقتضيه المصالح محل اهتمام الشارع.

نعم، كل ذلك بشرط ملاحظة الشرائط التي مضى الحديث عنها، والالتفات إلى جملة الآفات التي يمكن أن تبرز إلى الواقع في هذا المجال من قبل الفقيه والحيلولة دون الانزلاق إليها .

واللافت للنظر، هو أنه على أساس إنكار منطقة الفراغ – الذي يعتبر من جملة الضروريات – فإن ما يستنبطه الفقيه أو يصدره من الأحكام له أسسه الشرعية، وليس ذاك إلا «تطبيق الكليات على المصاديق»، وردّ الفروع إلى الاصول، وإن رافق إصدار تلك الأحكام إنشاء من قبل الحاكم.

وكخاتمة للبحث، نتطرق إلى أربعة مستندات شرعية دليلا على ما اخترناه في المقام[1]:

الدليل الأول – قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (سورة **النساء**: ٥٩).

فقد تعرضت الآية ابتداءً إلى لزوم إطاعة اللّه تعالى والرسول والأئمة المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، آمرةً من تنازع من المؤمنين بالرجوع إلى الشريعة الإلهية المشرعة عن طريق اللّه تعالى والنبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وجعلها المرجع والمعيار في رفع الاختلافات والمنازعات التي تبرز بينهم، ولربما كان ذلك هو السر في عدم تكرار «أولو الأمر» بعنوان المرجع في رفع تلك الاختلافات؛ فإن الحديث إنما هو عن المرجعية التشريعية، و«أولو الأمر» إنما هم مفسِّرون للشريعة لا مشرعون.

ومن المقطوع به أن لا اختصاص للآية بزمان أو مكان خاصَّين، وأن مفادها شأنه شأن غيره من التشريعات جارٍ في كل الأزمنة والأمكنة، ومع ذلك كله، فقد أشير فيها إلى مرجعية الشريعة بعنوان عامل اتّحاد بعد كونه عامل رفع لجميع الاختلافات.

---

(١) للاطلاع على أدلة أخرى في هذا المجال راجع: **عوائد الأيام**، الصفحات ٥٣١ إلى ٥٣٦. **كتاب البيع**، الجزء ٢، الصفحات ٦٢٧ إلى ٦٥٥. **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ٢.



بناءً على ما سبق، يكفي أن يكون من المؤمنين حكام شريعة صالحون وفقهاء يمكنهم الوصول إلى حكم اللّه ورسوله في الحوادث والمستجدات من خلال ردّ الفروع إلى الأصول، وتطبيق العقول على الكليات والقواعد العامة.

وعليه، فما يجب على الفقهاء أن يعملوه لأجل الحكم وإدارة النظام بشكلها الأفضل، إنما هو التطبيق لا غير، لا في مجال دون مجال، بل في كل المجالات التي للشريعة حضور فيها، والمفروض أن الشريعة حاضرة في جميع المجالات.

الدليل الثاني – الحديث المعتبر المعروف والمنقول عن الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلَامْ[1]. حيث يقول في مقام بيان ضرورة نصب الإمام من قبله تعالى ووجوب طاعته:

«فإن قال قائل: ولم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعلل كثيرة.

منها: أن الخلق لما وقفوا على حد محدود، وأمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيها أمينًا يأخذهم بالوقت عند ما أبيح لهم، ويمنعهم من التعدي على ما حظر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك، لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فجُعل عليهم قيّم يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنا لا نجد فرقةً من الفرق، ولاملةً من الملل، بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس؛ لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا. فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لابد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم.

ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إمامًا قيمًا أمينًا حافظًا مستودعًا، لدرست الملة، وذهب الدين، وغيرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين؛ إذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم، واختلاف أهوائهم، وتشتت حالاتهم، فلو لم يجعل فيها قيمًا حافظًا لما جاء به الرسول الأول، لفسدوا على نحو ما بيناه، وغيرت الشرايع، والسنن، والأحكام،

---

(١) تقدم بعض هذا الحديث في بحث مباني الحكم الحكومي.



والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين»[١].

ولا ينبغي الشك في أن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في كلامه السابق قد اعتبر أن الأطر المقررة المعينة من قبل الشارع كافية لإدارة النظام، وإن كان من حاجة للإمام فليس من ناحية الحاجة إلى التشريع وملء منطقة الفراغ، وإنما هي لأجل تطبيق الكليات المشرعة على المصاديق والموارد.

ومن الطبيعي، أن العمل السابق في زمن الغيبة إنما يتجسد في الاستنباط والإفتاء وإصدار الأحكام الحكومية، والتطبيق على المصاديق من قبل الفقهاء والخبراء.

الدليل الثالث - ما دل من الأحاديث على أن وظيفة الأئمة إنما هي بيان الأصول وإلقائها، وأن وظيفة علماء الدين والفقهاء هي تطبيق تلك الأصول والقواعد على الموضوعات (الإفتاء)، وتطبيق الموضوعات على المصاديق (إصدار الحكم)[٢].

ومن الطبيعي، أن مرادهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من إلقاء الأصول هو إلقائها بصورة كاملة وفي جميع المجالات ذات العلاقة بالشريعة، ليمكن للفقهاء أن يمارسوا عمليات التطبيق بشكل منظم في جميع تلك المجالات.

الدليل الرابع - ما جاء في عهد الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ لمالك الأشتر، من قوله:

«واردد إلى اللّه ورسوله ما يضلعك من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور، فقد قال اللّه تعالى لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. فالرد إلى اللّه الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة»[٣].

والتدقيق في التعابير التي وردت على لسانه عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذه الكلمات القصيرة، لا تبقي أية شائبة في أن مفتاح مهام الأمور، وحل جميع المشاكل، يمكن

---

(١) محمد بن علي بن بابويه القمي، **علل الشرائع**، الباب ١٨٢، الحديث ٩، الصفحة ٢٥٣.

(٢) عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»، محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الصفحتان: ٦١ و٦٢، الحديث ٥١. وعن الرضا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»، المصدر السابق، الصفحة ٦٢، الحديث ٥٢.

(٣) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الرسالة رقم ٥٣، الصفحة ١٠٠٨.



الوصول إليه عن طريق الشريعة، وأن تلك المهمة هي المهمة التي يجب على مالك أن يتحملها، فهي من جملة المسؤوليات التي تقع على كاهله، فيجب عليه التنقيب عنها ثم يبلغها للناس في قالب الفتاوى والأحكام التي يجب عليهم إطاعته فيها.

وبما سبق من البحوث، يكون الجواب واضحًا عن جميع الأسئلة المطروحة في البحث الثالث أيضًا.

المطلب الرابع: مخالفة الحكم الحكومي

هل يتصور أن يحصل الاختلاف بين حاكمَين؟ ولو كان الجواب بالإيجاب، فما الذي يجب عمله حين بروز هكذا اختلاف؟ هل تعتبر إطاعة الأحكام الحكومية كإطاعة الأحكام الإلهية، ومخالفتها كمخالفة تلك؟ ما هي الآثار التي تترتب على مخالفة الحكم الحكومي؟

لا شك في أن الكلام في هذا البحث خارج عن مسؤولية هذه الدراسة، خاصةً بعد ما قدمه بعض الفقهاء والكتاب في هذا المجال من دراسات مفصلة[١]، وإن كنا سنخوض في هذا البحث فإنما هو لسببَين:

الأول - الإشارة إلى التهافت الواقع بين بعض الروايات والارتكازات الفقهية على وجوب إطاعة الحكم الحكومي بصورة عامة، ومحاولة رفع ذلك التهافت.

الثاني - طرح بحث مخالفة حكم الحاكم في إطار «فقه المصالح»، وما لعنصر المصلحة من دور في هذا المجال.

ومن الواضح، أن ملاحظة السببَين السابقَين يعكس ضرورةً للخوض في هذا البحث.

---

(١) تقدم بعضها في بداية الكلام على السؤال الثاني.



مخالفة الحكم الحكومي للارتكازات الفقهية

في ما يرجع إلى الارتكازات، والمشهورات، والضرورات الفقهية بالنسبة إلى المسألة محل البحث، فهي كالتالي:

- لا يجوز مخالفة حكم الحاكم الجامع للشرائط حتى من قبل مجتهد آخر، إلا أن يثبت خطأ ذلك الحاكم(١).

- لا يمكن لأي فقيه أن يزاحم حاكم شرع آخر في ما يتخذه من قرارات. فعلى سبيل المثال: لو أخذ فقيه ما مال اليتيم من شخص ما، أو عيّن شخصًا لقبض ذلك المال، فليس لأي حاكم آخر أن يزاحم ذلك(٢).

- لا يجب على الحاكم الآخر أن يبحث عن مصدر حكم الحاكم الأول ومدركه، بل يجب إمضاؤه، ولكن، إذا ما بحث فقطع بخطئه بحيث لا يمكن التوجيه، فيجب عليه نقض ذلك الحكم، إلا أن يكون ذلك في باب القضاء؛ إذ يكون حكم الأول نافذًا حتى في مثل تلك الحالة(٣).

---

(١) راجع: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، **العروة الوثقى**، الجزء ١، الصفحة ٢٠، المسألة ٥٧. محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، القاعدة ١١٤، الصفحة ٣٢٢. السيد محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، الجزء ٨، الصفحتان: ٤٦٢ و٤٦٣. مرتضى البروجردي، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الصوم، الجزء ٢، الصفحة ٩٣. علي الشفيعي، **الأعلمية في الحاكم الإسلامي وفي مرجع التقليد**، الصفحة ١٦٤. وراجع جواب شورى صيانة الدستور رقم ١٣٦٢/٥/٤/٨٩٩٨ عن السؤال رقم ١/١٦٣٥٣ بتاريخ ١٣٦٢/٣/٣١ هـ.ش. لأجل الوقوف على الموارد التي يجوز فيها الاعتراض على حكم الحاكم.

(٢) يقول الشيخ الأنصاري في هذا المجال: «لو استندنا في ذلك [ثبوت ولاية الفقيه] على عمومات النيابة، وإن فعل الفقيه كفعل الإمام عليه السلام، ونظره كنظره الذي لايجوز التعدي عنه... فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذي دخل في أمر، ووضع يده عليه، وبنى فيه بحسب نظره على تصرف، وإن لم يفعل نفس ذلك التصرف... فإذا قبض مال اليتيم من شخص، أو عيّن شخصًا لقبضه، أو جعله ناظرًا عليه، فليس لغيره من الحكام مخالفة نظره؛ لأن نظره كنظر الإمام عليه السلام...»، **المكاسب**، الصفحة ١٥٧ (=الجزء ٣، الصفحات ٥٧١ إلى ٥٧٣).

(٣) أحمد بن محمد مهدي النراقي، **مستند الشيعة**، الجزء ١٧، الصفحات ٧٩ إلى ٨١. السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٤. حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ٢، الصفحات: ١٠٢، ٦٠٨ و٦٠٩. و....



- ليس للقاضي أن ينقض قضاء نفسه وإن وجد دليلًا جديدًا. نعم، عليه أخذ ذلك الدليل في ما يمارسه بعد ذلك من القضاء. هذا على فرض عدم أمر السلطان في المقام، وإلا، فلو صدر الأمر السلطاني بالعمل برأي مجتهد في مسألة، فإن رأيه هو الحاكم دون غيره![١].

- القوانين والقرارات التي تقر لغاية حفظ النظام والمنع من اختلاله ومن الفوضى، يجب رعايتها ولا يجوز مخالفتها، ولحاكم الشرع أن يعزر المخالف بأي نحو يراه مناسبًا[٢].

وقد صرح بعض الفقهاء بعدم جواز مخالفة القوانين الموضوعة حتى في الدول غير الإسلامية، ومن هنا، أوجب البعض دفع فواتير الماء والكهرباء والغاز وأمثال ذلك في تلك البلدان[٣].

على الرغم من جميع ما تقدم، تصادفنا بعض الاختلافات هنا وهناك، وخاصةً في ما يرجع إلى احترام القوانين الموضوعة لأجل حفظ النظام وإدارة البلاد ومصالح الناس.

فعلى سبيل المثال: في حين اكتفى البعض في ما يرجع إلى ثبوت خطأ الحاكم عند الحاكم الثاني بقيام الحجة على ذلك سواءً أكانت يقينًا أم لا، ذهب البعض إلى عدم الاكتفاء بغير اليقين[٤].

بل قد نجد الاختلاف حتى عند الفقيه الواحد، فقد ذهب بعض الفقهاء في بعض فتاواه إلى وجوب إطاعة جميع القوانين الموضوعة ما دامت لا تخالف الشرع

---

(١) راجع: سليم رستم باز، مصدر سابق، الصفحتان: ٢٦ و٢٧. **المجلة**، المادة ١٨٠١ و ١٨٣٨.

(٢) محمد فاضل اللنكراني، **جامع المسائل**، الجزء ٢، الصفحة ٥٠٨، جواب السؤال ١٤٦٣. الصفحة ٢٩٠، جواب السؤال ٩٣٤.

(٣) الميرزا جواد التبريزي، **الفتاوى الجديدة**، الصفحة ٢٩٠، جواب السؤال ١٣٠٤. الصفحة ٥٠٦، جواب السؤال ٢٢١٩. السيد روح الله الموسوى [الإمام] الخميني، **الاستفتاءات**، الجزء ٢، الصفحات ٤٨ إلى ٦٢، أجوبة أسئلة متعددة.

(٤) راجع: السيد هادي الميلاني، **الحاشية على العروة الوثقى**، الجزء ١، في التقليد، الصفحة ٢٠. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٤٠، الصفحتان: ٩٣ و٩٤. و....







حتى في البلدان والأنظمة غير الإسلامية[١]، في حين ذهب في كلام آخر له إلى أن المعيار في وجوب الإطاعة وعدمها هو اختلال النظام وعدمه[٢].

التهافت النظري الآخر الموجود في المسألة، هو ما يلزم أو لا يلزم من تعدد الحاكم من الفوضى واختلال النظام، ففي حين أن البعض اعتبر ذلك نتيجةً حتميةً طارقًا الأبواب المختلفة لإيجاد الحل لها[٣]، ذهب بعض آخر إلى رفض لزوم أي محذور في المقام (فرض تعدد الحاكم)![٤].

مخالفة الحكم الحكومي للقوانين الموضوعة والمستندات الشرعية

أشرنا خلال كلامنا على لزوم إطاعة حكم الحاكم إلى مسألة نقض الحكم الحكومي ومخالفته، كما أشرنا أيضًا إلى أدلة حرمة ذلك من قرآن وروايات وعقل.

ولما كنا قد أشبعنا البحث من هذه الناحية، فإننا نعرض عنه صفحًا هنا مكتفين بالتعرض إلى بعض الروايات التي قد يشم منها ابتداء التشكيك في وجوب إطاعة الحاكم مطلقًا.

---

(١) الميرزا جواد التبريزي، **الفتاوى الجديدة** (بالفارسية)، الصفحة ٢٩٠، جواب السؤال ١٣٠٤. الصفحة ٥٠٦ جواب السؤال ٢٢١٩.

(٢) «إذا كان المكلّف لا يسدّد فواتير التلفون، أو الكهرباء، أو الماء للدولة الظالمة، فما حكم تصرفه هذا، وصلاته؟ الجواب: ما يوجب اختلال النظام غير جائز في نفسه، ولابأس بما لا يوجب، وعلى كل، لايضرّ ذلك بصحّة صلاته»، **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات**، مع تعليقات وإلحاقات الشيخ الميرزا جواد التبريزي، القسم الأول، الصفحة ٥٥٥. وفي معرض جوابه على سؤال: «هل يجب على المواطن الإيراني وغيره الحضور في التظاهرات التي تدعوا إليها الجمهورية بشكل رسمي»، يقول: «يجب الحضور إذا كان في تركه تضعيف للنظام»، المصدر السابق، القسم الثاني، الصفحة ٥٥٩، السؤال والجواب رقم ١٧٣٣.

(٣) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ١٥٧ (=الجزء ٣، الصفحات ٥٧٠ إلى ٥٧٣). حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٧. و...

(٤) راجع: الميرزا فتاح الشهيدي، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، الصفحة ٣٣٥.



وهذه الروايات كالتالي:

– عن زرارة، عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذاك إلى سيده، إن شاء أجازه، وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك اللّه، إن الحكم بن عتيبة، وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولاتحل إجازة السيد له، فقال أبوجعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنه لم يعص اللّه، إنما عصى سيده، فإذا أجازه فهو له جائز»[١].

وفي رواية أخرى لزرارة بعد سماعه لما جاء سابقًا: «فقلت لأبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: فإن أصل النكاح كان عاصيًا، فقال أبو جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنما أتى شيئًا حلالًا وليس بعاص للّه، إنما عصى سيده ولم يعص اللّه، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم اللّه عز وجل عليه من نكاح في عدة وأشباهه»[٢].

والتأمل في هاتَين الروايتَين وأمثالهما[٣]، قد يمكن اعتباره أساسًا لنظرية في المقام مفادها: أنه كما أن الإمام جعل مسألة عصيان المولى من قبل العبد مع وجود الولاية الشرعية للمولى وحكمه بالنسبة إلى العبد في مقابل معصيته تعالى فلم يجعل تلك المعصية مخالفةً شرعيةً، فكذا يمكن أن يقال بالنسبة إلى مخالفة الحاكم والفقيه في مقابل معصية حكمه تعالى، فلا يعتبر ذلك معصيةً وحرامًا شرعًا.

وأما ما قد يقال من أن كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ إنما يجري في المورد الأول (العبد والمولى) الوارد في الرواية دون الثاني، فهو كلام مرفوض بعد ظهور الرواية في جريانه في كل صاحب حق وولاية.

إلا أن الصحيح خلاف الدعوى السابقة لما يلي:

إن الروايات محل البحث إنما تدل على أن العبد في مسألة النكاح لا بد له من إذن سيده، فلو لم يفعل ذلك كان عاصيًا للمولى غير مراع لحقّه. وهذا الحكم (وهو توقف صحة نكاح العبد على إذن مولاه) حكم وضعي لا تكليفي، ومن هنا، فإنه

---

(١) محمد بن يعقوب، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٧٨، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٥.






وإن كان له أثر وضعي هو توقف صحة العقد على إجازة المولى، إلا أنه ليس له حكم تكليفي؛ إذ لا يعد معصيةً له تعالى.

والمفاد السابق يمكن الوصول إليه في معتبرة منصور بن حازم بكل وضوح؛ حيث يجيب عَلَيْهِ السَّلَامُ عن سؤاله حول صحة عقد العبد بقوله:

«ما أزعم أنه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه»[١].

والسؤال الذي يبرز في المقام، هو أنه لماذا لم يكن تصرف العبد السابق معصيةً وحرامًا شرعًا بعد كونه تصرفًا بدون إذن السيد؟

ويمكن أن يكمن الجواب في عدم كون العمل السابق تصرفًا! فهل يعتبر النكاح الذي هو مجرد صيغة تصرفًا[٢]؟ ولو فرض وكان تصرفًا، فهل يمكن اعتباره عملاً محرمًا[٣]؟ وهل أن العبد ممنوع شرعًا حتى عن مثل هذه التصرفات؟

اعتقادنا: أن الإجابة بالإيجاب عن مثل هذه الاسئلة أمر مجانب للحق، وقد فصلنا الكلام في ذلك في غير هذه الدراسة.

ومن الطبيعي، أن مفاد هذه الروايات يجري في غير العبد والمولى كما يجري فيهما، فكل من يقدم على عمل مشروط في صحته إذن الغير بلا إذنه فإنه لا تترتب الآثار المقصودة من ذلك الفعل عليه إلا بإجازة ذلك الغير الذي اشترط شرعًا إذنه.

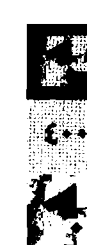
والحاكم، والفقيه، والقاضي في هذا على حد سواء بالنسبة إلى غيرهم، إلا أنهم يختلفون مع غيرهم من جهة أخرى يستبطنها الدليل الذي سبق ذكره في العنوان

---

(١) محمد بن يعقوب، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٤٧٨، الحديث ٥.

(٢) قيل في هذا المجال: «إن إنشاء البيع أو التزويج ليس تصرفًا عرفًا كي يكون حرامًا، ولذا، لو أنشأ البيع العبد لغير نفسه لما توقف على إجازة سيده بلا كلام»، السيد محمد صادق الروحاني، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٣٠. ويقول الشيخ الأنصاري أيضًا في بيع الفضولي: «إن العقد على مال الغير متوقعًا لإجازته، غير قاصد لترتيب الآثار عليها، ليس تصرفًا فيه»، **المكاسب**، الصفحة ١٢٧ (=الجزء ٣، الصفحة ٣٧١).

(٣) يقول الشيخ الأنصاري في هذا المجال: «ثم لو فرض كونه تصرفًا، فممّا استقل العقل بجوازه، مثل: الاستضاءة، والاصطلاء بنور الغير وناره»، المصدر السابق، الصفحة ١٢٨ (=الجزء ٣، الصفحة ٣٧١). راجع أيضًا: السيد محسن الحكيم، **نهج الفقاهة**، الصفحة ٢١٨.



المتقدم، وهو: (حقيقة الحكم الحكومي)، وهو كالتالي:

إن ما يعرف بالحكم القضائي والحكومي أو حكم الحاكم يستبطن في داخله أحيانًا بيان الفتوى والحكم الإلهي، فعلى سبيل المثال: عندما يحكم الميرزا الشيرازي بتحريم التنباك معتبرًا استعماله محاربةً لإمام الزمان عجل اللّه تعالى اللّه فرجه الشريف، أو عندما يحكم الإمام الخميني قدس سره بوجوب إعدام المرتد سلمان رشدي، فإن ذلك التحريم وهذا الحكم ليسا خاليَين من عمليات استنباط (ردّ الفرع إلى الأصل) وبيان الحكم الإلهي، الأمر الذي يلزم من مخالفته قهرًا الحرمة الإلهية والمعصية من جهتَين:

الأولى: مخالفة الحكم الإلهي.

إذ أن المفروض هو أن محاربة إمام الزمان عجل اللّه تعالى اللّه فرجه الشريف ومن كان بحكمه، ووجوب إعدام سابّ النبي صلى الله عليه وآله حكمان إلهيان في الحالات العادية وإن لم يحكم بهما الحاكم؛ إذ ليس لهذا الحكم أية دخالة وتأثير في إيجاد تلكما الحكمَين، بل هما حكمان موجودان سواءً أحكم الحاكم والقاضي بهما أم لم يحكم.

الثانية: مخالفة حكم القاضي وحاكم الشرع.

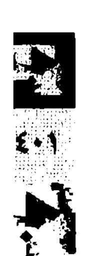
فإن المفروض أن إطاعة القاضي وحاكم الشرع واجبة تكليفًا كما أن مخالفتهما حرام كذلك.

وعلى أساس الجهتَين السابقتَين، فإن المقام يختلف عما ورد في تلك الروايات، وليس الكلام في المقام عن مخالفة من له الحق كما كان الأمر بالنسبة إلى العبد والسيد، بل الكلام كله في مخالفته تعالى.

نعم، قد لا يكون في بعض الحالات إلا الجهة الثانية وهي حرمة مخالفة القاضي وحاكم الشرع، وذلك عندما يكون حكمهما ناظرًا إلى أساليب إجراء الأحكام أو إدارة الدولة؛ حيث أن تلك الأحكام لا تستبطن عادةً الفتوى أو الحكم الإلهي. إلا أن الجهة الثانية كافية أيضًا فارقًا بين ما نحن فيه وما ورد في الروايات السابقة.

ما تقدم، يضع أيدينا على حقيقتَين أخريَين في المقام:

الأولى: عدم لزوم إطاعة ما يصدر من القوانين عن طريق غير الحاكم وإن كانت



الجهات المصدرة لها مرتبطةً بالحاكم. نعم، يجب الإطاعة في بعض الحالات، منها:

أ - لو فرض أن الحاكم أوجب إطاعة تلك الجهات في ما تصدره من القوانين بصورة عامة.

ب - في ما لو كانت مخالفة تلك القوانين موجبةً لاختلال النظام، فإن المخالفة حينئذ حرام شرعًا وإن لم تتحقق الحالة السابقة.

والحرمة في هذه الحالة الثانية لا تختص بما إذا كان الفقيه مبسوط اليد على رأس السلطة، كما أنها لا تختص بالدولة الإسلامية، بل يشمل ذلك جميع القوانين والتشريعات لجميع الأمم والدول.

وهناك حالات أخرى قد تؤدي إلى حرمة مخالفة القوانين بصورة عامة، ككون مخالفتها موجبةً لإهانة الإسلام أو المسلمين، وأمثال ذلك.

وبعد ما تقدم، أحسب أنه يمكن الآن الوصول إلى موقف فني صحيح بالنسبة إلى ما تقدم عرضه من الارتكازات والمشهورات الفقهية وإعطاء النظرية المختارة في المقام:

الثانية: في ما يرجع إلى الآثار الوضعية للعقود والإيقاعات التي تقع على خلاف حكم الحاكم (بمعناه العام).

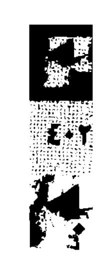
فلو أن معاملةً ما كانت مخالفةً لحكم الحاكم مباشرةً أو عن طريق الجهات التي أعطاها صلاحية التقنين، فهنا صورتان:

أولاهما: حالة كون هذه المعاملة منهيًّا عنها بالنهي الإلهي، الأمر الذي على أساسه كان حكم الحاكم أيضًا، فحتى لو كانت تلك المعاملة موافقةً للمصالح الكلية للمجتمع، فإنه لا يمكن الحكم بصحتها حتى في هذه الحالة؛ فإنها محرمة تكليفًا، الأمر الذي يلزم منه - على ما نذهب إليه في المقام - الفساد[1].

الثانية: حالة عدم كون هذه المعاملة منهيًّا عنها بالنهي الإلهي ولا بنهي الحاكم الإسلامي. ففي هذه الصورة لا يمكن الحكم على معاملة بالبطلان لمجرد كونها

---

(١) تطرح هذه المسألة عادةً في بحث (اجتماع الأمر والنهي) في علم الأصول. وقد ذكرنا الموقف منها في كتاباتنا المختلفة المنشورة وغيرها.



مخالفةً للقوانين الموضوعة السابقة، إلا أن يؤدي ذلك إلى الفوضى واختلال النظام، فإنه يعود إلى الصورة الأولى التي فرض فيها النهي الإلهي عن المعاملة، الأمر الذي استتبع الحكم بفسادها.

وقد مضى الكلام في الفرد أو الجهة المسؤولة عن تشخيص الفوضى واختلال النظام في الفصول السابقة من الدراسة.

من جميع ما سبق، تتضح الصورة بالنسبة إلى الجواب عن الأسئلة المتعلقة بمخالفة الحكم الحكومي المطروحة بداية الشبهة الثانية والسؤال الثاني السابقَي الذكر، فلا داعي للإعادة.

ختامًا: إذ ننهي الكلام في البحث حول حقيقة الحكم الحكومي، ومبانيه، وأدلته، وسعته، فلا بد من الاعتراف بأنه لا زال هناك الكثير مما يمكن قوله في المقام على الرغم من الجهود العظيمة التي بذلت وتبذل على هذا الصعيد، بحيث يحتاج ذلك إلى بحث موسع ودراسة خاصة بهذا المجال، نسأله تعالى أن يوفق إلى ذلك، إنه سميع مجيب.

٣- «أصالة التشريعية» و«أصالة الحقيقية»[١]

بدايةً: فلنتأمل النماذج التالية:

النموذج الأول: نقل عن الإمام الصادق عَلَيْهِ‌السَّلَامُ قوله:

«عن أبيه أن الحسن بن علي عَلَيْهِ‌السَّلَامُ كان جالسًا ومعه أصحاب له، فمر بجنازة، فقام بعض القوم ولم يقم الحسن، فلما مضوا بها قال بعضهم: ألا قمت عافاك اللّه؟ فقد كان رسول اللّه صَلَّى‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ يقوم للجنازة إذا مروا بها عليه، فقال الحسن عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: إنما قام رسول اللّه صَلَّى‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ مرةً واحدةً، وذلك أنه مر بجنازة يهودي وكان المكان ضيقًا، فقام رسول اللّه صَلَّى‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ وكره أن تعلو رأسه!»[٢].

---

(١) سيأتي بيان المراد من الاصطلاحَين بعد نقل النماذج، فلا تعجل.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٣، أبواب الدفن، الباب ١٧، الصفحة ١٧٠، الحديث ٣. الصفحة ١٦٩، الحديث ٢. والحديث الأول ضعيف باشتمال سنده على الحسين بن علوان، وأما الثاني فمعتبر.



النموذج الثاني: «عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس، وإنّما الحرام ما حرّم الله في القرآن»[1].

وجاء في رواية أخرى أنه «... أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بإكفاء القدور، ولم يقل: إنها حرام، وكان ذلك إبقاءً على الدواب»[2].

النموذج الثالث: جاء في روايات كثيرة إن الاحتكار إنما هو في تسعة، أو خمسة، أو...[3]. وأما فقهاء أهل السنة، فلأجل أن يوسعوا من نطاق ما يحرم احتكاره ليشمل جميع الأشياء الضرورية التي يحتاج إليها الناس، فقد اتبعوا طريقةً أخرى، مفادها: أن تلك الروايات التي خصت الاحتكار بسلع معينة لا تصلح قيدًا لعمومات حرمته؛ فإن الروايات التي ذكرت فيها سلع محددة لم يرد فيها لفظ «الحصر» لكي يكون لها مفهوم، وإنما تدل على ذلك بمفهوم اللقب الذي لا يعتبر حجةً، وعليه، فالاحتكار حرام عمومًا بمقتضى الروايات العامة.

وأمّا بالنسبة إلى روايات الشيعة، فإن منها ما ورد فيه الحصر بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنّما الحُكرة[4]...»، الأمر الذي يقطع الطريق أمام الاستدلال السابق عن أهل السنة

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢٤، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب ٤، الصفحة ١١٧، الحديث ١. الصفحات ١١٨ إلى ١٢١، أحاديث متعددة.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١١٨، الحديث ٢. الصفحتان: ١٢٠ و١٢١، الحديث ١١.

(٣) الوارد في الروايات هو الخمسة والستة لا الخمسة والتسعة. راجع: المصدر السابق، الجزء ١٧، أبواب آداب التجارة، الباب ٢٧، الصفحتان: ٤٢٥ و٤٢٦، الحديث ٤، ٧ و١٠. وقد أضاف بعض الفقهاء الملح إلى موارد الاحتكار. راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحة ٢١٢، (=الجزء ٤، الصفحة ٣٦٩).

(٤) لم يرد تعبير: «إنما الحكرة» في بيان تعداد موارد الاحتكار في الروايات، نعم، ورد الحصر بنحو السلب والإيجاب. (راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الصفحة ٤٢٥، الحديث ٤ و الصفحة ٤٢٦، الحديث ٧. وما وصلنا عن الحلبي مما ورد فيه التعبير السابق هو: «عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: سئل عن الحكرة؟ فقال: إنما الحكرة أن تشتري طعامًا وليس في المصر غيره فتحتكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره، فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل»، المصدر، الباب ٢٨، الصفحة ٤٢٧، الحديث الأول. ومن الواضح، أن هناك فرقًا بين ما ورد في هذا الحديث =



كما هو واضح، مما أدى بالبعض إلى الإفتاء بأن الاحتكار إنما يحرم في ما ذكر في الروايات لا غير.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ المرحوم العلّامة الشيخ مرتضى الحائري إلى التعميم عن طريق آخر، حيث ادعى أن ما حصر من الروايات حرمة الاحتكار في أمور خاصة إنما ورد على نحو القضية الخارجية لا الحقيقية.

وبعبارة أخرى: إن تلك الروايات إنما حصرت نظرًا إلى الواقع الخارجي الذي كان راهنًا تلك الأيام، فكأنما المراد هو أن مما يتحقق الاحتكار به الآن خارجًا إنما هو تلك السلع لا غير[١].

النموذج الرابع: ذهب بعضهم إلى أن استفادة وجوب العمل بالشروط والعهود من حديث: «المؤمنون عند شروطهم»[٢] خلاف الظاهر. وذكر «المؤمنون» بعنوان الموضوع كاشف عن أن الحديث لم يكن الهدف منه بيان حكم الشارع (الأعم من الوجوب أو الاستحباب)؛ فإن الأحكام الإلهية مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن، وعلى هذا، فيجب حمل الحديث على مجرد الإخبار عن أمر واقعي وتكويني كما هو ظاهره، فيكون مفاده بيان صفة من صفات المؤمنين من قبيل: «المؤمن إذا وعد وفى»[٣]، أو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾. (**التوبة**: ٧١).

وبناءً على ما سبق، فإن مفاد الحديث ليس بيان حكم استحبابي أو وجوبي أو إنشاءهما[٤].

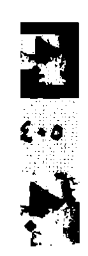
= وبين ما نسب إليه في المتن، إلا أن يكون المراد من الطعام الحنطة فقط لا غير، وهو بعيد، علاوةً على ما في الرواية من قرينة على الخلاف.

(١) مصطفى المحقق الداماد، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦ هـ.ش.، الصفحة ٧٥.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، مصدر سابق، الجزء ٢١، أبواب المهور، الباب ٢٠، الصفحة ٢٧٦، الحديث ٤.

(٣) المذكور في النصوص الحديثية، هو أنه صلى الله عليه وآله قد ذكر في معرض تعداده لصفات المؤمن قوله: «وإذا وعد وفى». محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٦٧، باب علامات المؤمن وصفاته، الصفحة ٣١١.

(٤) الميرزا علي الإيرواني، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٦. الجزء ١، الصفحة ٨١. علي الحسيني الميلاني، **بلغة الطالب**، الجزء ١، الصفحة ١١٥.



النموذج الخامس: ذكر الشهيد في **القواعد**: «وقد يقع التردد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ: فمنه: قوله عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: من أحيا أرضًا ميتةً فهي له[١]. فقيل: تبليغ وإفتاء، فيجوز الإحياء لكل أحد، أذن الإمام فيه أم لا. وهو اختيار بعض الأصحاب. وقيل: تصرف بالإمامة، فلايجوز الإحياء إلا باذن الإمام، وهو قول الأكثر»[٢].

النموذج السادس: يقول الشيخ الأنصاري ذيل حديثَين يدلان بظاهرهما الأولي على جواز المعاملة نسيئةً مع شرط تأخير دفع الثمن إلى سنتَين وعدم جواز ذلك إلى ثلاث سنين[٣]: «وظاهر الخبرَين الإرشاد لا التحريم فضلاً عن الفساد»[٤].

النموذج السابع: يرى المحقق الخونساري أن روايات تحليل الخمس والعفو عن دفعه خاصة بزمان صدورها، فلا يصح الاستناد إليها في غيره[٥].

الهدف من نقل النماذج السابقة التي تمثل جزءًا قليلًا مما هو موجود في تراثنا الفقهي العظيم، هو توضيح المقصود من هذا البحث من جهة، والإشارة إلى أهميته من جهة أخرى.

المقصود من هذا البحث، هو أنه مع ملاحظة تعدد الشؤون التي يتمتع بها الشارع والأئمة المعصومون عَلَيْهِمُ‌السَّلَامُ، والتي صدرت الآيات والروايات باعتبارها، فهل يمكن أن نقول بأن هناك أصلًا هو «أصالة التشريعية» أم لا؟

وجود الأصل السابق، يعني: أن الفقيه حيثما يشك في أن النص المعين أو

---

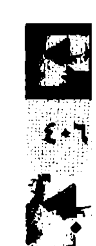
(١) راجع: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب إحياء الموات، الباب ١، الصفحة ٣٢٧، الحديث ٥، ٦ و٧.

(٢) محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، الجزء ١، الصفحة ٢١٥.

(٣) «عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر أنه قال لأبي الحسن الرضا عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: إن هذا الجبل قد فتح على الناس منه باب رزق، فقال: إن أردت الخروج فاخرج فإنها سنة مضطرب، وليس للناس بد من معاشهم، فلا تدع الطلب، فقلت: إنهم قوم ملاء ونحن نحتمل التأخير فنبايعهم بتأخير سنة؟ قال: بعهم، قلت: سنتَين؟ قال: بعهم، قلت: ثلاث سنين؟ قال: لا يكون لك شيء أكثر من ثلاث سنين»، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٨، أبواب أحكام العقود، الصفحة ٣٦، الحديث ٣. الصفحة ٣٥، الحديث الأول.

(٤) **المكاسب**، الصفحة ٣٠٤ (=الجزء ٦، الصفحة ٢٠١). راجع أيضًا: الميرزا علي الإيرواني، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧٩.

(٥) **جامع المدارك**، الجزء ٢، الصفحة ١١٦.



السيرة المعينة صدرا بعنوان التشريع أم بعنوان آخر، فإن له أن يبني على التشريعية، فيعتمد على النص أو السيرة في ما يمارسه من عمليات استنباط مع الأخذ بنظر الاعتبار الشروط الأخرى طبعًا.

وأما لو ذهبنا إلى عدم وجود هكذا أصل، فمن الواضح، أن ليس للفقيه الحق في الرجوع إلى الدليل السابق واعتماده مستندًا من مستندات عملية الاستنباط إلا أن تقوم قرينة على ذلك.

ولعله يمكن بيان المسألة محل البحث بصيغة أخرى[١]، وهي أن القضايا الشرعية تكون حقيقيةً تارةً وخارجيةً تارةً أخرى كما نعرف.

والمقصود بالقضايا الحقيقية في علم الفقه والأصول ما لا يختص من القضايا بمكان أو زمان خاص. بل يتعلق الحكم بعنوان بحيث متى ما تحقق ذلك العنوان ترتب الحكم[٢]. وبتعبير آخر: لذلك العنوان موضوعية في ترتب الحكم، بحيث لا يكون قد أخذ على نحو الإشارة إلى فرد أو مصداق خاص غير مصاديق ذلك الموضوع[٣].

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (**آل عمران**: ٩٧). وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ (**المائدة**: ١).

وأما القضايا الخارجية، فالمقصود منها هو ما كان من القضايا خاصًّا بمكان أو زمان خاصَّين، وإذا ما تعلق بعنوان ما لم يكن لذلك العنوان أية موضوعية، أو كما يعبر عنه اصطلاحًا: أخذ عنوانًا مشيرًا إلى غيره من الأفراد أو غير العنوان الظاهر منه.

---

(١) يجب الالتفات إلى أنه لا ملازمة بين «أصالة التشريعية» و«أصالة الحقيقية»، لا في الحقيقة ولا في المصاديق. وهو ما سيتضح من خلال التأمل في النماذج السابقة وما سيأتي من الكلام.

(٢) وهذا بعينه ما يذكره المحقق النائيني حيث يقول:
«إن التكاليف الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول»، محمد علي الكاظمي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٩٣. الجزء ١، الصفحات ١٧١ إلى ١٧٤.

(٣) من الواضح، عدم لزوم المطابقة بين ما يذكر في أصول الفقه تعريفًا للقضية الحقيقية وبين ما يذكر في المنطق لذلك. الأمر الذي يكشف عدم تمامية ما أشكله البعض على اعتبار أصالة الحقيقية في القضايا الشرعية في علم الأصول. راجع: مرتضى المطهري، **الشرح المبسوط للمنظومة**، الجزء ١، الصفحات ٢٨٩ إلى ٢٩٤. مع القياس إلى ما ورد في الكتاب نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٣٧٢ إلى ٣٧٦.



مثالها: ما تقدم في النموذج الثالث من ادعاء أن القضية الواردة في جملة: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والسمن»[١]، إنما هي قضية حقيقية لم يكن المقصود من الجملة السابقة فيها بيان الحكم باعتبار الأزمنة والأمكنة المختلفة.

ما تقدم، يبوح لنا بالسر من وراء ذكر النماذج المتقدمة، وبالمحور الذي تدور كل تلك النماذج حوله، فإن كل واحد من تلك النماذج يعكس بنحو ما ادعاء الصدور عن غير شأن التشريع وبيان الشريعة، حاملًا القضية الواردة فيه على الخارجية، مانعًا من حملها على كونها واردةً في مقام بيان الحكم الإلهي غير المختص بزمان أو مكان خاصَّين.

ونحن هنا لا ندعي أن أصحاب النماذج السابقة هم ممن ينكر أصالة التشريعية أو أصالة الحقيقية في القضايا الشرعية؛ إذ من الممكن جدًّا - بل المقطوع به في بعض تلك النماذج[٢]- أن هؤلاء إنما حملوا تلك القضايا على ما حملوها عليه بسبب قرينة عنت لهم في كل واحد منها.

ما سبق - بالإضافة إلى النماذج السابقة بنفسها - يوضح الأهمية التي يتمتع بها البحث الحاضر، والتي بالرغم منها لم يلق هذا البحث الاهتمام اللازم المناسب له للأسف الشديد.

ولا شك في أن الكثير من النصوص الموجودة بين أيدينا يعتبر مجملًا من الزاوية التي يهتم بها بحثنا هنا.

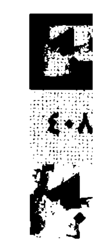
الفرق بين هذَين الأصلَين وأصالة الاشتراك في التكليف

والضروري الذكر هنا، هو التفكيك بين بحثنا الحاضر وبحث ما يسمى بأصالة الاشتراك التي تتمتع بمكانة مرموقة في أجوائنا الفقهية، ومما لاقى اهتمامًا واسعًا

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب آداب التجارة، الباب ٢٧، الصفحة ٤٢٥، الحديث ٤.

(٢) مثلاً: يعلم من بعض كلمات صاحب النموذج الرابع القبول بالأصلَين. راجع: **حاشية المكاسب**، الجزء ٢، الصفحة ٧٩.



بحثًا وكتابةً على خلاف ما نحن فيه[١].

ويكمن الفرق بين بحثنا الحاضر وبحث أصالة الاشتراك في ما هو محور البحث في المقامَين؛ ففي حين أن محوره في بحثنا هو ما تقدم ذكره، محوره في البحث الآخر الكلام في التوسيع والتعميم لتكليف ثابت، فالحكم الثابت للمخاطبين أو لمن كان في عصر التشريع هل يشمل غيرهم ممن جاء بعدهم أم لا؟

بناءً على ما سبق، بالاستعانة بالأصلَين الأخيرَين يثبت التكليف الإلهي والقانوني في مقابل عدم التكليف أو التكليف غير الإلهي والقانوني، بينما بالاستعانة بأصالة الاشتراك يثبت التوسيع والتعميم سابق الذكر. الأمر الذي يعكس مدى ضرورة التفكيك بين البحثَين من حيث الحقيقة والمستندات، فلا يخلط بينهما فيستفاد مما ورد في أحدهما من أدلة مستندًا في الآخر، وهو ما غفل عنه بعض الكتاب المعاصرين للأسف الشديد![٢].

مكانة هذَين الأصلَين في أقوال علماء الأصول

كما أشرنا سابقًا، فإن البحث في أصالة التشريعية لم يلق الأهمية المناسبة له من قبل علماء الأصول؛ فلم يفرد له بحث مستقل، كما أن من تناوله بالبحث والتحقيق لم يعطه حقه من البحث، بل اكتفى الكثير فقهاء وأصوليين بمجرد الإشارة العابرة.

ومن هنا، فبعيدًا عن التهافت بين الرأي الأصولي والاستنباط المنضبط[٣]،

---

(١) راجع: السيد محمد حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، الجزء ٢، الصفحات ٥٣ إلى ٧٦. محمد الفاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، الجزء ١، الصفحات ٢٩٥ إلى ٣١٠. السيد مير عبد الفتاح المراغي، **العناوين**، الجزء ١، العنوان الأول، الصفحات ٢٠ إلى ٢٩. السيد محمد كاظم المصطفوي، **القواعد**، الصفحات ٤٣ إلى ٤٥. و....

(٢) راجع: حسن علي علي أكبريان، «الأصل الأولي في قول المعصوم عليه السلام وفعله» (بالفارسية)، فصلية **قبسات**، العدد ٣٢، شتاء ١٣٨٣ هـ.ش.، الصفحات: ١٨٥، ١٨٨ و١٨٩.

(٣) وقعت هذه المسألة موردًا للإفراط مرةً والتفريط أخرى، أما الإفراط، فموقف من ذهب إلى أن كل حركة وسكون من قبل المعصوم تشريع. راجع للاطلاع على ذلك: **جواهر الكلام**، الجزء ١٠، الصفحة ١٣). وراجع أيضًا: محمد بن محمد الغزالي، **إحياء العلوم**، الجزء ٢، كتاب العزلة. **الترغيب**، الجزء ١، الصفحة ٨٢.



تعتبر إشارة الشهيد الأول أمرًا يستحق التوقف عنده وإن لم يخل من ملاحظة. حيث يقول:

«فائدة: تصرف النبي صلى اللّه عليه وآله، تارةً بالتبليغ، وهو الفتوى. وتارةً بالإمامة، كالجهاد، والتصرف في بيت المال. وتارةً بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعيَين بالبينة، أو اليمين، أو الإقرار.

وكل تصرف في العبادة فإنه من باب التبليغ. وقد يقع التردد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ.

فمنه: قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: من أحيا أرضًا ميتةً فهي له. فقيل: تبليغ وإفتاء، فيجوز الإحياء لكل أحد، أذن الإمام فيه أم لا. وهو اختيار بعض الأصحاب. وقيل: تصرف بالإمامة، فلايجوز الإحياء إلا باذن الإمام، وهو قول الأكثر.

ومنه: قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين قالت له: إن أبا سفيان رجل شحيح لايعطيني وولدي ما يكفيني. فقال لها: خذي لك ولولدك مايكفيك بالمعروف. فقيل: إفتاء، فتجوز المقاصة للمسلط بإذن الحاكم وبغير إذنه. وقيل: تصرف بالقضاء، فلا يجوز الأخذ إلا بقضاء قاض».

ولا ريب أن حمله على الإفتاء أولى، لأن تصرفه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالتبليغ أغلب، والحمل على الغالب أولى من النادر[١].

وما استدل به الشهيد الأول هو بنفسه ما دعا الشهيد الثاني إلى اختيار ما اختاره الأول.[٢] كما نسب ذلك إلى مالك بن أنس والشافعي وللدليل عينه[٣].

وقد ذكر الأصولي الشهير الميرزا القمي قدس سره المستند الذي اعتمده الشهيد الأول في كتابه بدون أن يعلق عليه، الأمر الذي يعكس تأييده له[٤].

---

(١) محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، الصفحات ٢١٤ إلى ٢١٦.

(٢) **تمهيد القواعد**، الصفحتان: ٢٤١ و٢٤٢.

(٣) راجع: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، الجزء ١، الصفحة ٢٠٥.

(٤) **قوانين الأصول**، الجزء ١، الصفحتان: ٤٩٣ و٤٩٤.



وأما الأصولي المؤسّس المحقق النائيني، فقد اعتبر حقيقية القضايا الشرعية أمرًا مسلّمًا لا يقبل الترديد والشك[1].

وأما المرحوم المطهري، فقد رجع بهذا الطرز من التفكير إلى الشيخ الأنصاري[2]، وأما بالنسبة إليه نفسه، فقد اختار خلاف ذلك مستدلاً بما لا يخلو من بعض الملاحظات[3].

وأما في ما يخص المحقق العراقي، فقد رجح رفض حقيقية القضايا، إلا أنه رفض خارجيتها من جهة ثانية، مصرًّا على كونها من سنخ القضايا الطبيعية[4].

والحقيقة: إن الظاهر هو أن الاختلاف السابق يصطبغ إلى حد كبير بصبغة الاختلاف في الاصطلاح ليس إلا، بحيث لا يؤثر في ما نحن فيه من البحث. وبتعبير آخر: لم يكن المذكورون بصدد تحديد الأصل الجاري في المقام كما نسعى إليه نحن، وإلا، فلو كانوا قد بنوا على ما ذكرناه من تعاريف في المقام، لما كان بينهم أي اختلاف.

---

(١) «كون القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية واضح لا يحتاج إلى مزيد برهان وبيان»، محمد علي الكاظمي الخراساني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٧٣.

(٢) **الشرح المبسوط للمنظومة** (بالفارسية)، الجزء ١، الصفحة ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٢٩٣.

(٤) **فوائد الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٣٩٣.

ونص عبارته قدس سره في المقام هي: «القضية الحقيقية، هي ما كان الحكم فيها واردًا على العنوان والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية، حيث أن الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقررها العقلي، كما في قولك: الإنسان نوع، أو كلي، وغير ذلك من القضايا الطبيعية. وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإن الحكم فيها وإن رتب على الطبيعة، لكن لابلحاظ تقررها العقلي، بل بلحاظ تقررها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

ومما ذكرنا ظهر المايز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية أيضًا؛ فإن الحكم في القضية الحقيقية كما عرفت مترتب على الخارج بتوسط العنوان، وأما في القضية الخارجية، فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواءً كانت القضية جزئيةً أو كليةً». (المترجم).



النظرية المختارة في المقام

ولعل بيان الأصول والمباني التالية يعيننا إلى حد كبير في بيان الموقف في المقام، واختيار النظرية التي نرتضيها بصورة فنية منطقية.

مباني النظرية المختارة

الأول: تبعية الأصلَين محل الكلام لعناصر متغيرة

لا ينبغي الريب في أنه ليس للعقلاء في ما يرتبط بالتفاهم في ما بينهم في ما يرجع إلى الأصلَين محل الكلام تأسيس تعبدي وثابت. بل يربطون الموقف منهما بجملة من العناصر المتغيرة غير الثابتة، من قبيل:

- تحديد المسؤولية التي يتحملها صاحب القانون والشريعة.

فهل تنحصر مسؤوليته في بيان هذَين، أم أن عليه مسؤوليات أخرى، مثل: الهداية، والتربية، والتبشير، والإنذار، وما ماثلها؟

- تحديد السلطة التي يتمتع بها صاحب القانون والشريعة.

فهل يتمتع بسلطة فعلية أم لا؟

- تحديد الدقة التي يتمتع بها رواة القوانين والشريعة ونقلتها خلال نقلهم لهذَين.

فهل يهتمون بالجزئيات ونقل تمام ما رافق النصوص والسيرة من قرائن حالية ومقالية؟

من الواضح، أن اتخاذ الموقف من كل واحد من الأسئلة السابقة له تأثيره المهم والحساس في تقرير المصير تجاه كل من الأصلَين السابقَين.

فعلي سبيل المثال: تقدم سابقًا أن للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه بالإضافة إلى شأن التبليغ والتشريع شؤونًا أخرى صدرت عن كل منها العديد من النصوص والسير، كما أنه كان يتمتع بالحكومة والسلطة بشكل واضح في برهة من التاريخ، مما لا يمكن القطع معه



بأي من الأصلَين السابقَين بالنسبة إلى ما صدر عنه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

وأما بالنسبة إلى النصوص الصادرة عن الإمامَين: الباقر والصادق، فإن الأمر مختلف حينئذ؛ إذ يغلب على ما يصدر عنهم أنه قد صدر عن شأن البيان والتفسير للشريعة غلبةً تقرب من الاطمئنان؛ إذ لم يكونا متمتعَين بحكومة وسلطة فعلية، كما أن الأرضية لم تكن مهيأةً بالصورة المناسبة لإصدار الأحكام الحكومية أو القضائية، فالاستفادة من الأصلَين محل الكلام حينئذ تكون منطقيةً. نعم، لا بد من الضابطة التي سيعقب ذكرها في تلك الاستفادة.

الثاني: موضوعية الألفاظ والهيئات

من جملة الأصول التي تعد مورد اعتبار العقلاء موضوعية ما يرد في كلام الحكيم من ألفاظ، وخصوصًا في ما إذا كان لذلك الحكيم برنامج وقانون قد أعده لجميع الناس ولمختلف العصور والأماكن.

على سبيل المثال: عندما يحرم المقنن أو المبين للقانون الاحتكار في الأشياء الخاصة المعروفة، من الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والدهن، فإن مقتضى بناء العقلاء هو أن يبني الفقيه في ممارسته لعملية الاستنباط من النصوص على موضوعية ما ورد في تلك النصوص من ألفاظ، فيحتاج لحملها على ما كان من قبيل: «ما يحتاج إليه الناس» إلى قرينة، وإلا، فما الذي دعى الحكيم المبين للشريعة لجميع الأزمنة والأمكنة أن يعدل من التعبير بالجملة السابقة إلى التعبير بالألفاظ السابقة الذكر من الحنطة وغيرها؟!

الكلام السابق جارٍ في الزكاة أيضًا؛ فإن على من يدعي حمل ما ذكر في النصوص الواردة فيها على كونها مثالًا لما كان من الأشياء رأس مال حينذاك يجب عليهم أن يجيبوا عن السؤال السابق أيضًا.

لا نتكلم - طبعًا - على حالة ورود القرينة على خلاف الظاهر بحيث تكسر الظهور في الموضوعية لتجعل النص ظاهرًا في التمثيل؛ إذ لا ريب حينئذ في الحمل على مقتضى القرينة مهما كان.

من جميع ما سبق، نضع أيدينا على حقيقة مفادها: أن أصالة الحقيقية لو كانت مساوقةً لأصالة الموضوعية للألفاظ التي ذكرناها قبل قليل، بحيث يعتبر العمل بها



عملًا بذلك الأصل والإعراض عنها إعراضًا عن ذلك الأصل، فإنه لن يكون هناك أي شك في صحة ذلك الأصل وكونه مرجعًا معتبرًا حالة الشك. نعم، لن يكون لأصالة الحقيقية حينئذ وجود آخر غير أصالة الموضوعية المذكورة وهو خلاف المفروض في المقام من اعتبار كل واحد من الأصلَين أصلًا مستقلًّا لا علاقة له بالآخر إلى جانب سائر الأصول الأخرى.

ولكن الصحيح: أن الإعراض عن أصالة الحقيقية والتشريع لم يكن مساوقًا دائمًا للإعراض عن أصالة الموضوعية المذكورة أو سائر تجسدات أصالة الظهور[1]؛ فمثلاً: لا يعتبر حمل جملة: «من أحيا أرضًا ميتةً فهي له» على إنشاء حكم حكومي ومؤقّت - في مقابل بيان الحكم الإلهي الدائم - مستلزمًا للمحذور السابق الذكر، بل هو على مسافة واحدة من الطرفَين بالنسبة إلى ظهور النص ودلالته، بل يقف الفرق بين الاثنَين على الباعث على صدور النص من قبل القائل، ومبنى ذلك الكلام، وسعة النص ومقدار شموله[2]، الأمور التي تعتبر خارجةً عن عالم الدلالة كما هو واضح، مما يعني عدم تأثيرها في هذا العالم تبعًا لذلك. إلا إذا ادعي أن ظهور قوله: «من أحيا» وموضوعيته تقتضي التعميم، فحملها على من أحيا زمانه صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِه عدم اعتناء بأصالة الظهور والموضوعية.

وقد تعتبر أصالة التشريعية وأصالة الحقيقية مساوقتَين لأصول معتبرة أخرى بحيث يعتبر الإعراض عنهما إعراضًا عن تلك الأصول، وحينئذ، يكون حكم الأصلَين حكم ذلك الأصل المعتبر، حاله في ذلك حال ما تقدم قبل قليل من أصالة الموضوعية.

---

(١) يذهب البعض إلى أن أصولاً من قبيل: أصل العموم، والإطلاق، والحقيقة، وعدم القرينة، من جهة رجوعها جميعها إلى أصالة الظهور، فإنها ليست أصولًا مستقلةً، وإنما هي صور تجسيدات مختلفة لأصالة الظهور. راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، الجزء ١، الصفحتان: ٢٤٠ و٢٤١. وإن رجع عن ذلك في دورته التالية. راجع: الشيخ جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ١٦٣.

(٢) المقصود من الاختلاف في حدود النص وسعته، هو شموله للإحياء بعده صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِه وعدم شموله.

الثالث: وقفة عند الأصول اللفظية المطروحة في علم الأصول

يتناول العلماء في علم الأصول مجموعةً من الأصول العقلية بالبحث والتحقيق، من قبيل: أصالة العموم، والإطلاق، والحقيقة، وعدم القرينة، والظهور، وعدم الاشتراك.

وبعض هذه الأصول كأصالة عدم الاشتراك وإن كان قد فقد رونقه في عصرنا الحاضر أو قلّ القائلون بها، إلا أن مراجعةً بسيطةً للكتب الأصولية تكشف النقاب عن قبول عام لهذه الأصول من قبل العلماء، وأنهم يمارسون عمليات الاستنباط على أساسها.

وقد سعى بعض الأصوليين إلى إرجاع جميع تلك الأصول إلى أصل واحد هو أصالة الظهور[1]. إلا أنه مع ذلك لم يتردد أبدًا في قبولها والاعتماد عليها.

ومن الواضح، أن أصالة التشريعية وأصالة الحقيقية في القضايا الشرعية لو أرجعت إلى أي واحد من الأصول المعتبرة السابقة، فإن ذلك ليس معناه إلا القبول بتلكما الأصلَين عند علماء الأصول.

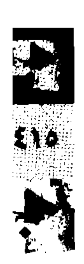
القضية السابقة وإن كانت من جملة ما يطرح في علم الأصول وظاهر الفقهاء أنهم يتلقونها بالقبول. إلا أننا لا نرى ذلك، بل الذي نعتقده، هو أن الكلام إذا كان حول الكشف، والفهم، والاستخراج، والدلالة، فإنه لا وجود لتلك الأصول أبدًا في المحاورات، وليس للعقلاء أصول من هذا القبيل يبنون عليها في محاوراتهم. بل الذي يبنون عليه - وأمضاه الشارع - هو (أصل الرجوع إلى اطمئنان المخاطب المقصود بالتفهيم)، وفي حالات عدم إمكان ذلك فالاكتفاء بالظن والحدس باعتباره «خير الطرق».

الأمر السابق، هو الذي يفسر أن كلامًا عامًّا أو مطلقًا إذا ما صدر عن المشرع، وتردد المخاطب بالنسبة إلى دلالة ذلك الكلام على العموم أو الإطلاق لأي سبب من الأسباب، فإنه لا يعمل بذلك العموم، ولا يعتمد على ذلك الإطلاق.

وعلماء أصول الفقه أيضًا ليس لهم غير هذه الطريقة في ما يمارسونه من

---

(١) راجع: الحاشية قبل السابقة.



عمليات الاستنباط، ما يوجه عدم عملهم بإطلاق دليل أو عمومه حتى يطمئنوا بأن المتكلم قد أراد ذلك، نعم، لأنهم قد بنوا في الأصول على العمل بصرف العموم والإطلاق، فمن الطبيعي أنهم في الحالات التي لا يصلون فيها إلى الاطمئنان، فإنهم ينكرون عموم النص أو إطلاقه من الأساس، في حين أن ما يكمن خلف ذلك الإنكار إنما هو عدم الاطمئنان الذي هو في الواقع المعيار في اعتبار الدلالة والفهم، وقد فرضنا عدم ذلك في المقام.

نعم، إذا لم يكن الكلام على الدلالة، والكشف، والفهم، والاستخراج، بل كان حول «إقامة الحجّة»، من قبيل: إقامة الحجّة بواسطة إقرار المدعى عليه، فإن تلك الأصول تبرز إلى الساحة، ليفتح المجال أمامها بدون أن يشترط ذلك بحصول الاطمئنان وأمثاله.

فعلى سبيل المثال: يستند القاضي إلى إطلاق أو عموم إقرار طرفَي القضية، ويحمل كلام المتّهم على الحقيقة، ويجري أصالة الجد عليه، بدون أن يكون هناك اطمئنان بالإطلاق أو العموم أو الجد وأمثال ذلك في كلام المقر.

ويحتمل أن من اعتبر الأصول السابقة أصولًا أصيلةً مستقلةً ذاكرًا لها بصورة مطلقة في علم الأصول، إنما ذهب إلى ذلك نتيجة رؤية خاصة عنده للاجتهاد، معتبرًا أنه «كشف الحجّة وما هو الوظيفة الفعلية للمكلفين»، لا أنه «الكشف عن الشريعة المجعولة وفهمها والوصول إليها».

ومن الطبيعي، أنه بناءً على الرؤية السابقة الذكر، كان المفروض أن تعرض هذه الأصول بصفتها (أصولًا معتمدةً في باب الاحتجاج) لا بصفتها (أصولًا لفظيةً معتمدةً في باب التفاهم والمحاورة).

والمرتكز عند الأصوليين والفقهاء - طبعًا - هو أن الاجتهاد كشف الأحكام الإلهية من مستنداتها ومداركها واستخراجها منها، وإن كان الفقيه قد لا يصل أحيانًا إلى ذلك الكشف فيجري الأصول العملية.

ومن الواضح، أنه لو بنينا على الارتكاز السابق، فإنه يجب القبول بجميع لوازمه؛ فإن الالتزام بشيء التزام بلوازمه، ومن جملة اللوازم السابقة هو عدم حجية تلك الأصول وتأصلها واستقلالها، وإعطاء الأصالة للاطمئنان، فإن لم يتيسر الاطمئنان، ولم



يكن مانع من العمل بالظن، فإن العمل حينئذ بأصل مرجعية الظن، فيبرز إلى الساحة حينئذ ما سبق ذكره من «الحمل على الغالب» الذي يعتبره البعض أصلًا. ولو بنينا على ذلك، فإنه يجب القول بأنه لو فرض وجود هكذا أصل يبني عليه العقلاء – وليس الأمر كذلك – فإنه يجب إرجاع ذلك إلى أصل مرجعية الاطمئنان سابق الذكر؛ إذ لا وجود لهكذا أصل على صعيد التفهيم، والتفاهم، والكشف، والانكشاف.

الرابع: لزوم الاهتمام بالقرائن وتشخيصها

يعلم أهل الخبرة بعمليات الاستنباط التي تجري في الفقه التأثير البالغ للقرائن في تلك العمليات، والأهمية الخطيرة التي تتمتع بها عملية التعرف على تلك القرائن وتشخيصها، حتى أنها تعتبر واحدًا من المعايير التي يتم على أساسها تشخيص أعلمية الفقيه.

وأهمية القرائن تكمن في أنه حتى لو قلنا بحجية الأصول السابقة الذكر، فإن الموقف النهائي يبقى بيد تلك القرائن، فهي الحاكم المطلق الذي لا ينازعه في هذا المجال حاكم آخر.

والسر في الكلام السابق، هو أن كل واحد من الأصول سابقة الذكر – وكما يظهر من عناوينها – إنما يعتبر أصلًا وقاعدة حجة في ما لو لم يكن قرينة على الخلاف في البين.

والكلام هو الكلام في ما لو قلنا أن الأصالة والمرجعية إنما هي للاطمئنان أو الظن (في حالة انسداد باب العلم والعلمي) لا لتلك الأصول؛ حيث أن ما يأخذ بيد الفقيه إلى شاطئ الاطمئنان إنما هي القرائن.

ولقد كان من المناسب جدًّا لعلم الأصول أن يتولى البحث في تلك القرائن، وإن كان ذلك عملًا يحمل بين طياته الكثير من المشقة والصعوبة أحيانًا بسبب كثرة تلك القرائن وعدم انضباطها، إلا أنه على الرغم من ذلك كله، فليس من الصحيح أبدًا عدم التطرق إلى هذا المجال وتركه بدون أي بحث أوتحقيق.



الخامس: بيان بعض القرائن

من جملة القرائن التي ما فتئنا نذكر بها ونؤكد على أهميتها في دراساتنا وأبحاثنا المختلفة هي: «مقاصد الشريعة»، «منظومة الشريعة والمستندات الشرعية»، «احتفاف الشريعة بمصالح المكلفين»، و«الارتكازات الفقهية القطعية»، لما ذكرناه قبل قليل من الدور الفاعل الذي تلعبه القرائن في تشكيل الصورة النهائية للظهور إن سلبًا وإن إيجابًا.

أصالة التشريعية وحقيقية القضايا الشرعية - بالنحو الذي مضى بيانه - سواءً أكانت ثابتةً مطلقًا أم بشرط إفادتها الاطمئنان - الفرض الذي على أساسه لن يكون هناك هكذا أصل مستقل - محكومة أيضًا بالقرائن التي قد تكون على خلافها.

فعلى سبيل المثال: أشكلنا سابقًا على إلغاء الخصوصية من المصاديق المذكورة في أدلة حرمة أو كراهة الاحتكار. وبتعبير آخر: أصررنا على أصالة التشريعية في القضايا المذكورة في تلك الأدلة وحقيقيتها، ولكن، يمكن أن نقول في مقام نقض ذلك الكلام بأن إعمال التعبد من قبل الشارع المقدس في مسألة كالاحتكار يعتبر أمرًا بعيدًا[1]؛ فإن الشارع المقدس إن منع من الاحتكار، فإنما كان ذلك لأجل راحة بال

---

(١) يقول الشيخ الأنصاري قدس سره في **المكاسب**، الصفحة ٢١٢ (=الجزء ٤، الصفحة ٣٦٢)، في مسألة: «إذا دفع إليه مال ليصرفه في قبيل»: «إن التعبد في حكم هذه المسألة لا يخلو عن بُعد». ومن الواضح جدًّا، أن التعبد لو كان بعيدًا في مثل هذه المسألة الفرعية جدًّا، فإنه في مسألة كالاحتكار أبعد إلى حد كبير. ومن هنا، نرى أن بعض القدماء ذكروا الملح في تعداد ما يكون موردًا للاحتكار. راجع: محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٥. الحسن بن يوسف الحلّي، **التذكرة**، الجزء ١، الصفحة ٥٨٥. له أيضًا: **نهاية الأحكام**، الجزء ٢، الصفحة ٥١٤. محمد بن مكي العاملي، **الدروس**، الجزء ٣، الصفحة ١٨٠. زين الدين بن علي العاملي، **مسالك الأفهام**، الجزء ٣، الصفحة ١٩٢). مع أنه لم يذكر في الروايات، ما جعل الشيخ الأنصاري بذهابه إلى عدم التعبدية في المقام إلى الدفاع عنهم قائلًا: «ولعله لفحوى التعليل الوارد في بعض الأخبار من حاجة الناس»، (**المكاسب**، الصفحة ٢١٢ (=الجزء ٤، الصفحة ٣٦٩). راجع أيضًا: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، الجزء ٢، الصفحتان: ٦٤٤ و٦٤٥. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ١، الصفحة ٣٨٠. السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٩٠. السيد روح الله الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩٠. الميرزا محمد على التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، الجزء ٣، الصفحة ٨٠٨، و الجزء ٥، الصفحة ٤٨٩. و...



المسلمين وإقرار علاقات اقتصادية سالمة بينهم، الأمر الذي يعني: أنه بناءً على ما للشارع من مقاصد وصلتنا عن طرق معتبرة، يعتبر المنع من احتكار الزبيب والحنطة - مثلًا - وعدم المنع من احتكار العشرات من السلع الضرورية الأخرى التي تعد أكثر أهميةً من تلك الأشياء أمرًا غير مستساغ أبدًا.

هذا الكلام - طبعًا - إلى هذا الحد ليس له تلك القيمة الفقهية، إلا أن ما ندعيه، هو أن الالتفات إلى المقصد المهم السابق يهدم الظهور الأولي للألفاظ المستعملة في نصوص الاحتكار في الموضوعية والانحصار مضفيًا عليها لباس التمثيل والطريقية.

نعم، الشبهة التي تبقى في هذا المجال، ما أثرناه نحن أنفسنا سابقًا، وهي أن الشارع لو كان قد أراد التمثيل فلماذا عدل عن ذكر ضابط عام إلى ذكر سلع محددة دون غيرها من دون الإشارة إلى أية دلالة على ذلك؟!

وفي مقام الجواب عن تلك الشبهة نقول: نحن لا نقبل بأن المدارك الشرعية المعتبرة المذكورة في تحريم الاحتكار خالية من تحريم غير السلع المذكورة في بعضها.

توجيه الفكرة السابقة يتم من خلال أن الشارع ومبيني الشريعة، وبحكم: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[1]، وبحكم: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[2]، قد ألقوا إلينا بعض الإطلاقات والعمومات التي يمكن على أساسها استفادة حرمة الاحتكار مطلقًا!

ومن هنا، نجد أن صاحب الجواهر وهو الفقيه البارع الذي يقف على قمة الفقاهة، بعد أن ذهب إلى كراهة الاحتكار بحسب ما وقف عليه من أدلة في المقام[3]، يذهب إلى تحريمه، وفي غير ما ورد في النصوص من السلع في حالة عدم احترام المحتكر لمصالح المسلمين وقصد الإضرار بهم، حيث يقول:

«موضوع البحث حبس الطعام انتظارًا لعلوّ السعر على حسب غيره من أجناس

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٧، الصفحتان: ٦١ و٦٢، الحديث ٥١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٦٢، الحديث٥٢.

(٣) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، الجزء ٢٢، الصفحات ٤٧٧ إلى ٤٨١.



التجارة من حيث كونه كذلك، لا مع قصد الإضرار بالمسلمين، ولو بشراء جميع الطعام فيسعره عليهم بما يشاء، أو لأجل صيرورة الغلا بالناس بسبب ما يفعله، أو لإطباق المعظم على الاحتكار على وجه يحصل الغلاء، والإضرار على وجه ينافي سياسة الناس، ولذا أمر أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ الأشتر بما سمعت، أو لغير ذلك من المقاصد التي لا مدخلية لها في ما نحن فيه، مما هو معلوم الحرمة لأمر آخر خارجي، بل هو كذلك في كل حبس لكل ما تحتاجه النفوس المحترمة، ويضطرون إليه، ولامندوحة لهم عنه، من مأكول، أو مشروب، أو ملبوس، أو غيرها، من غير تقييد بزمان دون زمان، ولا أعيان دون أعيان، ولا انتقال بعقد، ولا تحديد بحد، بعد فرض حصول الاضطرار. بل الظاهر تسعيره حينئذ بما يكون مقدورًا للطالبين إذا تجاوز الحد في الثمن»[١].

فضلًا عن ذلك، فمن يمكن أن يدعي أن جميع المستندات الموجودة في المسألة قد وصلت إلى أيدينا؟ لربما كان هناك دليل مباشر صريح في حرمة جميع السلع أو ظاهر في ذلك ولم يصل إلى أيدينا. ولربما كان هناك دواع قد دعت إلى ذكر بعض السلع دون بعضها الآخر إلا أن الرواة لم ينقلوها لنا.

بالإضافة إلى جميع ما سبق، فإن التأمل والتدقيق أكثر في الروايات المبينة لحكم الاحتكار، والنصوص الفقهية المعتبرة، يضع أيدينا على قرائن أخرى دالة على حرمة هذا العمل في بعض الحالات.

وعلى أي حال، فإن قرينية مقاصد الشريعة وأمثالها ليست عنصرًا يمكن للفقيه التابع للضوابط والجامع لشرائط الإفتاء أن يغفل عنه.

كما أن التوجه الجامع المطلوب إلى منظومة الأحكام والمستندات الشرعية تعتبر من جملة القرائن المفيدة في كسر الظهور وبناء دلالة أخرى أو ظهور آخر.[٢]

كما أن القصة في مسألة احتفاف الشريعة بمصالح العباد، والارتكازات الفقهية المسلّمة هكذا أيضًا.

فعلى سبيل المثال: يقول المحقق الخوئي ذيل حديث: «من اغتاب مسلمًا أو

---

(١) المصدر السابق، الصفحتان: ٤٨٠ و٤٨١.

(٢) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٣٠ إلى ١٤٠.



مسلمةً لم يقبل اللّه تعالى صلاته أربعين يومًا وليلةً إلا أن يغفر له صاحبه»[1]:

«لابدّ من حمل نظائر هذه الأخبار على الأحكام الأخلاقية؛ فإنّه لم يتفوه أحد ببطلان عبادة المغتاب - بالكسر - ووجوب القضاء عليهم [عليه] بعد التوبة»[2].

ونلاحظ هنا كيف يستفيد الفقيه من الارتكاز والتسالم الفقهي في حمل النص على خلاف ظاهره في بيان الشريعة بادعاء أنه بيان لواحد من الأحكام الأخلاقية.

والجدير بالقول، هو أن الالتفات إلى العناصر المزبورة، كما تزاحم الاعتقاد بصدور النص عن شأن التشريع، أو توجب حمل بعض القضايا الشرعية على الخارجية في بعض الحالات، فإنها توجب العكس أحيانًا أخرى، فتقوي من اعتقاد الحمل على التشريع والقضية الشرعية، بحيث يلزم بواسطة تلك العناصر هذا الحمل ولو لم تثبت أصالة التشريعية أو الحقيقية في القضايا.

نتيجة البحث

تأسيسًا على ما سبق من أصول ومبان ذكرنا لزوم إيضاح الموقف منها في اكتمال الصورة وتحديدها بالنسبة إلى الموقف النهائي من الأصلَين محل البحث، يتضح أن نتيجة بحثنا هنا هي ما يلي:

١- شأن سائر الأصول اللفظية المعروفة، ليس للأصلَين المزبورين أي أساس وثيق تستند إليه، والمرجع إنما هو الاطمئنان الشخصي للفقيه، والذي يستقيه من المستندات والمدارك الشرعية.

٢- يعتبر التوجّه إلى القرائن عملًا ضروريًّا لا بد للفقيه منه في عملية الاستنباط.

٣- وضع المتكلم، الزمان، المكان، شأن الصدور، مقاصد الشريعة، مجموع

---

(١) الميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، الجزء ٢، كتاب الحج، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٣٢، الصفحة ١٠٦، الحديث ٣٤.

(٢) الميرزا محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، الجزء ١، الصفحتان: ٣٣٢ و٣٣٣. ولا حظ أيضًا موردًا آخر من موارد الاستفادة من الضرورة الفقهية في تفسير وتوجيه النص الشرعي من قبل السيد الخوئي آخر الصفحة ٣٣٣ من الكتاب المذكور.



الأحكام والمستندات الشرعية، الارتكازات الفقهية، تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولحاظ مصالح المكلفين من قبل المشرع في جميع أنحاء التشريع وزواياه، كل تلك الأمور قسم صغير مما لا يحصى من القرائن التي لها تأثيرها الحساس في فهم الأدلة الشرعية.

٤- لا يمكن إنكار أن الفقيه في الكثير من الموارد يمكنه أن يصل إلى حالة الاطمئنان بصدور النص عن شأن التشريع وبيان الشريعة بحيث يمكنه تبعًا لذلك الإفتاء اعتمادًا على ذلك النص.

٤- مكانة مؤسسات من قبيل: مجمع تشخيص مصلحة النظام من عملية استنباط الأحكام عند المذاهب الفقهية المختلفة

يقرر الأصل رقم ١١٢ من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ما يلي:

«يؤسس بأمر من قائد الجمهورية الإسلامية مجمع تشخيص مصلحة النظام، تكون وظيفته تشخيص المصلحة في الموارد التي يعتبر فيها مجلس صيانة الدستور بعض القرارات المصادق عليها من قبل مجلس الشورى خلاف الموازين الشرعية، أو خلاف الدستور، أو لا تلبي هذه القرارات - بالنظر إلى مصلحة النظام - مطالب مجلس الصيانة وأغراضه. بالإضافة إلى الاستشارات في ما يحوّل إلى المجمع من قبل القائد، وسائر الوظائف التي ذكرت في هذا القانون. ويعين أعضاء هذا المجمع ثابتين ومتغيرين من قبل القائد. وتعد المقررات المتعلقة بالمجمع من قبل أعضاء المجمع أنفسهم، ويصادق عليها من قبلهم لتنال بعد ذلك تأييد القائد».

يعلم المطلعون على حوادث عقد الستينات من القرن الرابع عشر الهجري الشمسي في الجمهورية الإسلامية في إيران، أن إقرار الأصل المذكور حين مراجعة الدستور في سنة ١٣٦٨ هجري شمسي، كان قد سبقه اختلاف في وجهات النظر بين مجلس الشورى الإسلامي وشورى صيانة الدستور.

وقد كان أوج تلك الاختلافات في مسألة إقرار «قانون أراضي الدولة» ولائحة «قانون العمل» من قبل مجلس الشورى ورفضهما من قبل مجلس الصيانة بدعوى مخالفتهما للشرع والدستور، حتى وصلت الموارد التي أوردها المجلس الأخير على

قانون العمل إلى ما يقارب السبعين إيرادًا.

وقد أدت تلك الخلافات إلى حكم الإمام الخميني قدس سره بتاريخ ١٣٦٦/١١/١٧هـ.ش. بتأسيس واحد من أهم المراجع في الحكم والتشريع والاستشارة في إيران، ألا وهو مجمع تشخيص مصلحة النظام كما مر معنا في المادة المزبورة[١].

ولا يخفى أننا لسنا بصدد التحقيق والبحث الموسع بالنسبة إلى المؤسسة المذكورة؛ إذ علاوةً على كون ذلك خروجًا عن موضوع البحث في دراستنا، فقد قدمت في هذا المجال الكثير من الدراسات بصورة عامة[٢]، بل ما نحن بصدده هو البحث في الأسئلة التي يمكن طرحها في مجال المؤسسة السابقة وما شابهها من المؤسسات على أساس علاقتها بموضوع دراستنا (الفقه والمصلحة)، ومن هذه الزاوية.

وعلى هذا الأساس، فإن النقاشات التي سنتطرق إليها هنا لن تكون من جهة مختصة بمجمع تشخيص المصلحة، بل هي عامة شاملة لكل مؤسسة تأخذ على عاتقها مسألة تشخيص المصلحة، وتمارس على أساس ذلك عملية التقنين للمؤسسات الأخرى أو تنفيذ قوانينها، كما أنها من جهة أخرى لن تشمل جميع المسؤوليات التي تتحملها تلك الجهات والمؤسسات، وإنما هي مختصة بما ذكرنا من مسؤولية.

ولو أردنا أن نحدد الموقف من المسألة محل البحث على أساس تحديد الأسئلة التي يمكن طرحها في المقام، فإنه يمكن إرجاع تلك الأسئلة إلى ثلاثة أسئلة أساسية:

---

(١) راجع: **معاونية العلاقات العامة في مجمع تشخيص مصلحة النظام، تشخيص المصلحة (الكليات، السوابق، والعمل)** (بالفارسية)، الصفحات ١٣ إلى ١٨. محمد جواد ارسطا، **تشخيص مصلحة النظام (من وجهة نظر فقهية قانونية)** (بالفارسية)، الصفحات ١٧ إلى ٣٥. نصرت الله حاجي بور، مقارنة بين القوانين والشرع في النظام القانوني في إيران (بالفارسية)، الصفحة ٢٠٩.

(٢) علاوةً على المصادر السابقة، راجع: **معاونية العلاقات العامة في مجمع تشخيص مصلحة النظام، مجموعة المقررات** (بالفارسية)، الجزء ٢ (حل المعضلات). و الجزء ٣ (السياسات الكلية). حسن عاشوري لنكرودي، «الحكومة الدينية والفكر المصلحي في نظام الإمامة والخلافة» (بالفارسية)، فصلية **حضور**، ش ٢٦، شتاء ١٣٧٧هـ.ش. و...



١- ما الفرق بين تأسيس مؤسسة تشخيص المصلحة، أو إقرار أو تنفيذ القوانين على أساس تشخيص تلك المؤسسة، وبين الاستصلاح (المصالح المرسلة) الموجود في فقه أهل السنة؟ وإن كان من فرق، فما هو ذلك الفرق؟ وإن لم يكن من فرق، وكان عمل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو نفس الاستصلاح السني، فيبرز حينئذ إشكال عدم اعتبار الاستصلاح في فقهنا وما يترتب على ذلك من أمور، من عدم إمكان إقرار القوانين وإجرائها على أساس ذلك الاستصلاح.

٢- كيف يمكن توجيه وجود مجمع تشخيص مصلحة النظام وبلحاظ المسؤولية التي ألقيت على عاتقه بالنظر إلى وجود «السلطان» في فقه أهل السنة و«حاكم الشرع» في فقه الإمامية؟!

ويبرز هذا الإشكال بشكل أوضح في حالة وجود مؤسسة قانونية مستقلة كشورى صيانة الدستور، التي تأخذ على عاتقها مسؤولية تشخيص عدم مخالفة مقررات السلطة التشريعية للشرع.

والظاهر أن هذا الأمر هو الذي كان باعثًا على التشكيك في شرعية أصل وجود مجمع تشخيص مصلحة النظام، حيث قيل في هذا المجال:

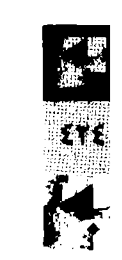
«إذا لم يحل الخلاف بين شورى صيانة الدستور ومجلس الشورى، فما يقره (مجمع تشخيص مصلحة النظام) من قوانين، هل هو قوانين دائمية أم مؤقتة بزمان خاص وبلحاظ الضرورة؟

فإن كانت قوانين دائميةً، فسيكون المجمع مركزًا آخر للتقنين في مقابل مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور.... وإن كانت مؤقتةً ومن باب الضرورة كالضرورة إلى أكل الميتة للحفاظ على النفس من التلف، ففي هذه الحالة، يجب تشخيص حدود، وزمان، ومقدار هذه الضرورة؛ فإن «الضرورات تتقدر بقدرها».

علاوةً على ذلك، ألا يمكن لمجلس صيانة الدستور - على فرض تشكله من الفقهاء الواعين والقانونيين المتبحرين - أن يشخص الضرورة والحكم الضروري المؤقت... كما يمكن لفقهاء وأعضاء مجلس صيانة الدستور أن يشخصوا الأحكام الأولية والثانوية، والفرق بينها، وموارد كل واحد منها...»[1].

---

(١) حسين علي المنتظري، **رؤى**، الصفحتان: ٢٠٠ و٢٠١.



وببيان آخر[1]: مسؤولية مجلس صيانة الدستور هي تشخيص شرعية القوانين وموافقتها للموازين والمستندات الشرعية من جميع الجهات أو عدم شرعية تلك القوانين. فلو كان هناك تأثير لتشخيص المصلحة في عملية الاستنباط الفقهي، فإن اللازم القهري لذلك أنه سيكون من جملة المستندات الشرعية المعتبرة التي لا يمكن لشورى الصيانة غض النظر عنها في ما تمارسه من مسؤوليات.

وأما إذا قلنا بأن العنصر المزبور ليس له أي تأثير في عملية الاستنباط، فمن الواضح حينئذ، أنه لا يصح تأسيس مؤسسة تأخذ على عاتقها تلك المسؤولية وتوابعها. فأي معنًى لأن يرد الفقيه والقانوني في شورى الصيانة أحد القوانين لمخالفته للشرع صباحًا ليعود مجلس التشخيص مساءً فيقرها؟!

٣- بناءً على النظام الفقهي للإمامية، وطبقًا للمستندات الشرعية المعتبرة، ينحصر أمر التشريع، والتقنين، وتنفيذ القوانين، وإصدار الحكم، به تعالى، إلا أن يفوض سبحانه وتعالى ذلك أو بعضه إلى فرد أو جهة مطلقًا أو في ظل ضوابط خاصة.

والتفويض السابق له صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ وللإمام عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ وللفقيه الجامع لشرائط الإفتاء والحكم وإن لم يكن فيه كلام في الجملة، إلا أن ما يذهب إليه جميع فقهاء الإمامية هو أن ليس لغير هؤلاء الثلاثة أي حضور في مجال التقنين وإصدار الحكم، في حين أن أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام ليسوا من الفقهاء الجامعين لشرائط الحكم والإفتاء، أو أنهم لا يمارسون ما يمارسونه من التقنين وتنفيذ الأحكام على أساس ذلك الشأن وتلك الجهة.

---

(١) هذا البيان أكثر فنيةً من سابقه؛ من جهة التأكيد في البيان السابق على الضرورة التي تعتبر من الموضوعات المعروفة للأحكام الثانوية، في حين أن المطروح في مثل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو المصلحة لا الضرورة. وما يقر في المجمع المذكور لا يلزم أن يكون دائمًا حكمًا إلهيًا ثانويًا.



من الموقف العام إلى الرأي المختار

الموقف العام

والموقف العام السائد بالنسبة إلى الجواب عن الأسئلة السابقة هو ما يلي:

١- هناك فرق بين إقرار القوانين من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام وبين الاستصلاح الذي يعتبر واحدًا من مستندات الاستنباط عند بعض المذاهب السنية.

الاستصلاح عند تلك المذاهب يأخذ محله إلى جانب سائر المستندات المعتبرة في عملية الاستنباط، فله استخدام استقلالي، ويستعمل في معرفة الحكم الشرعي وتشخيصه. وأما مؤسسات من قبيل: مجمع تشخيص مصلحة النظام، فإنها تستفيد من عملية تشخيص الموضوع والمصداق.

فعلى سبيل المثال: يشخص المجمع أن العمل المعين في صالح النظام وتركه في ضرره، ما يهيئ الأرضية لنزول الأحكام الثانوية أو الحكومية إلى الساحة. (جواب السؤال الأول).

٢- العقيدة السابقة تستتبع عقيدةً أخرى، وهي أن مجمع تشخيص المصلحة لن يكون في عرض حاكم الشرع، وأن القوانين التي يشرعها أحيانًا أو ينفذها أحيانًا أخرى تنتسب إلى الولي الفقيه الحاكم الذي أصدر أمر التأسيس.

وحيث أن محور عمل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو تشخيص المصالح لازمة التحصيل، فإن المسير الذي يطويه هذا العمل يختلف تمام الاختلاف عن مؤسسات من قبيل: شورى الصيانة، التي تجعل مد نظرها المسلّمات والضروريات الفقهية، والمستندات الشرعية المعروفة، كالقرآن، والإجماع، والسنّة، لا ما كان من قبيل: المصالح، الأمر الذي يعتبر الفرق بين المجمع والمجلس. (جواب السؤال الثاني).

٣- لا يقدم مجمع تشخيص مصلحة النظام على إصدار الحكم بصورة مستقلة عن قيادة النظام أبدًا (جواب السؤال الثالث).

هذه هي عقيدة عموم الكتاب وأهل الخبرة في الفقه والقانون وموقفهم من

جهة، وبما يتناسب مع مبنى مؤسسات من قبيل: المجمع، وعملها، ومكانتها من جهة أخرى[1].

الرأي المختار

والوقوف على الرأى المختار بالنسبة إلى الموقف من الأسئلة الثلاثة السابقة أصبح واضحًا بعد ما تقدم من مباحث مختلفة في طيات هذه الدراسة، فقد أثبتنا سابقًا أن:

أ - الاستصلاح (بمعنى: الاستفادة من المصالح القطعية التي يدركها العقل في الاستنباط)، لا مجرد أنه لا محذور فيه، بل من جهة أنه يرجع إلى الاستفادة من العقل في كشف الأحكام واستخراجها، يعتبر من الضرورات التي لا يمكن تجنبها، والتي لا بد للفقيه من الاهتمام بها وأخذها بنظر الاعتبار.

نعم، لو كان الاستصلاح بمعنًى غير هذا يرجع إلى الظن والأذواق والأهواء، فإنه لا حضور له أبدًا في قائمة المستندات الشرعية المعتبرة.

بناءً على هذا، يجب أن لا نرفض عمل فرد أو جهة لمجرد أنه قد مارس عملية الاستنباط أو إصدار الحكم على أساس الاستصلاح في حالة إحراز سائر شرائط الاستنباط والحكومة طبعًا. (جواب السؤال الأول).

ب - لم تطرح في المستندات الفقهية والشرعية جهة خاصة في قالب مجلس الشورى، أو شورى الصيانة، أو مجمع تشخيص مصلحة النظام كجهة تختص بتشخيص المصلحة. كما أنه لم تلاحظ وحدة أو تعدد الجهة المسؤولة عن اتخاذ القرارات في هذا المجال. ومن السذاجة بمكان أن يعتقد أحد ما أنه قد طرح - في ما يرجع إلى تلك الأمور - شكل خاص خال من أي نقص بحيث يكون الانحراف عنه انحرافًا عن الحكم الإلهي.

---

(١) وللمزيد من الاطلاع على هذه الرؤية، راجع: فصلية **حضور**، العدد **٢٦**، شتاء ١٣٧٧ هـ.ش.، الصفحات ١٢٦ إلى ١٣١.



تأسيس هكذا جهات، إنما هو مجرد مصداق أو أكثر من مصاديق التدابير الإجرائية التي لا بد لمسؤولي إدارة البلد من انتخاب المناسب منها للقيام بما عليهم من مسؤوليات أحسن قيام.

من الطبيعي، أنه كلما كانت الجهات المتداخلة بين المؤسسات أقل، كان التصادم في ما بينها أقل أيضًا، الأمر الذي سيؤدي بالتبع إلى إدارة أفضل للبلد وشؤونه، والعكس بالعكس.

نعم، يمكن - طبعًا - تشكيل مؤسسة واحدة تأخذ على عاتقها الوظائف الثلاث (أي: تشريع القوانين، وإحراز مطابقتها لجميع المستندات الشرعية الأعم من اللفظية وغيرها من العقل والنقل، ومن المصلحة وغيرها)، فلو لم تكن الظروف الزمانية والمكانية تحتم تشكيل أكثر من جهة ترعى هذه العمليات، فإن من الحكمة أن لا نقدم على تأسيس أكثر من تلك الجهة الواحدة قطعًا للتداخل والاختلال من أساسه. (جواب السؤال الثاني).

ج - أشرنا في الباب السابق من أبواب الدراسة إلى تقسيم المصلحة إلى قسمَين: أحدهما: القبلي الذي يقع قبل استنباط الحكم، والبعدي الذي يقع بعد استنباط الحكم (إجراء الحكم)[١].

وفي كل واحد من القسمَين يمكن لحاكم الشرع أن يستفيد من القدرات والإمكانات محل الاعتماد على أساس ما يعتمده من رأي في نوع تلك الاستفادة من الموضوعية والطريقية. (جواب السؤال الثالث).

ختامًا: يجدر أن نذكر في المقام بأن مد نظرنا من عملية تشخيص المصلحة حيثما ذكرت، إنما هو «تشخيص المصلحة الشرعية للناس». الأمر الذي يعني: أن مصلحةً لا تقع في إطار تأمين مقاصد الشارع وتحقيقها، وفي إطار الشريعة بحيث تحفظ منافع الناس - والتي لن تكون مصلحةً من الأساس حينئذ - ستكون خارجةً عن محل البحث والتحقيق.

من أجل ذلك، فإنه يجب التدقيق في لفظ «النظام» الذي ورد في الهيئة

---

(١) راجع: الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني، المطلب الثالث من هذه الدراسة.



التركيبية لمجمع تشخيص مصلحة النظام، وأخذه بنظر الاعتبار من قبل أعضاء هذا المجمع في عملية تحليل دقيقة.

فهذا اللفظ لو عرّفناه بأنه «نظام حياة الناس بجميع نواحيه وزواياه»، فإنه مصلحة الناس التي أشرنا إليها قبل قليل. وأما لو عرّفناه بأنه: «النظام الحاكم في بلد ما»[1]، فإنه يجب المصير إلى إصلاح ذلك بحيث تكون مصلحة النظام عين مصلحة الناس.

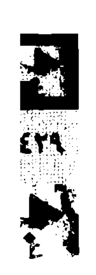
علمًا بأنه بناءً على هذا التعريف الأخير، فإن من المناسب إبدال تلك الكلمة بتعبير آخر من قبيل: «النظام الإسلامي»، أو «الدولة»، بحيث يكون أوضح من جهة، ومانعًا من بعض التوهمات والشبهات من جهة أخرى[2].

وبالالتفات إلى المباحث التي طرحناها في هذه الدراسة، تتضح الصورة بالنسبة إلى ما يرتبط بمؤسسات من قبيل: مجمع تشخيص مصلحة النظام من أمور أخرى غير التشخيص، بحيث تصلح جوابًا على بعض ما يطرح في هذا المجال من أسئلة.

---

(١) ظروف تأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام يشير إلى هذا الفرض.

(٢) وعلى حد تعبير الإمام الخميني قدس سره: «مجمع... لأجل تشخيص مصلحة النظام الإسلامي»، راجع: **صحيفة الإمام**، الجزء ٢٠، الصفحة ٤٦٤.



الفصل الثاني:

الآفات

(تشخيص آفات (الفقه والمصلحة))

إيضاح

أ - الذي نحن بصدده في هذا الفصل، هو التعرف على الآفات التي لربما يتعرض لها البحث في تأثير المصلحة في الشريعة والفقه.

ومن الضروري ونحن في بداية هذا الفصل، أن نلفت إلى أن البحث هنا لن يتوقف عند تشخيص الآفات التي لربما تعرض للاستخدام غير المنضبط للمصلحة في الاستنباط، بل سيتعدى ذلك إلى زاوية جد مهمة في هذا المجال، وهي بعض الآفات التي لربما تعرض بسبب عدم الاستفادة من عنصر المصلحة في الوقت اللازم.

بناءً على ما سبق، فإن الذي نهدف إليه في هذا الفصل إنما هو آفات «الفقه والمصلحة»، لا تلك الآفات التي لربما عرضت لـ- «فقه المصالح». على ما بين هذَين التعبيرَين من فرق.

ب - على الرغم من أن الآفات التي سنشير إليها في هذا الفصل إنما هي من النوع الذي سبق وقوعه لممارسي عملية الاستنباط، إلا أن زوايا البحث لن تتوقف عند ذلك، بل ستشمل بعض الآفات التي لم تقع سابقًا، أو كان حضورها خافتًا بعض الشيء إلا أنه يتوقع حضورها الجدي في المستقبل مع ما يشهده البحث في هذا المجال من تطور سريع هائل.

ج - ما نعتقده: أنه مع الالتفات إلى ما سبق من بحوث في هذه الدراسة، فإن ذلك سيغنينا عن التطرق إلى بحوث جديدة في هذا الفصل، وما يبقى هنا، إنما هو



وضع إصبعنا على بعض الآفات المهمة والتركيز عليها، وإبداء نتيجة واضحة المعالم لمجموع تلك البحوث.

من هنا، عمدنا في هذا الفصل إلى فهرسة الآفات التي نحن بصدد تشخيصها بدون التعرض إلى بحث مفصل في هذا المجال، علمًا بأن بعض تلك الآفات بعيدًا عن كونه مما ينظر له من زاوية الآفة التي تعرض في المقام، فإنه يستحق بحثًا تفصيليًّا مستقلًّا؛ للأهمية القصوى التي يتمتع بها. الأمر الذي تقع مسؤوليته على الجميع، إلا أنه خارج عن موضوع دراستنا فعلًا.

د- المنهج الذي اتبعناه في البحث أمر تابع للذوق؛ إذ يمكن أن تحلل آفة ما - مثلًا - إلى عدة آفات، كما يمكن العكس أيضًا؛ بأن تعتبر مجموعة من الآفات مصاديق متعددةً لآفة واحدة ليس إلا، ويمكن أيضًا ذكر بعض آخر من الآفات لم تذكر في المقام.

إلا أن المهم في هذا المجال، هو الإشارة إلى جملة من الآفات الأساسية المحورية، وأما بالنسبة إلى ما تبتني عليه تلك الآفات، وعلاج تلك الآفات، فهو أمر يمكن الوصول إليه عن طريق الرجوع إلى ما سبق من أبحاث الدراسة إن بصورة مباشرة وإن بصورة غير مباشرة عن طريق المفاعلة بين أكثر من بحث من بحوث الدراسة.

من جميع ما سبق، تتبين حقيقة أن البحث في مجال الاستفادة من المصلحة بالقدر الذي يتمتع به من أهمية وحساسية، بالقدر الذي يعتبر بحثًا دقيقًا بحيث تزلّ فيه أقدام الكثيرين من قليلي الخبرة في هذا المجال.

١- الجمود، والتقصير، والنزعة الأشعرية في كشف المصلحة من الشريعة واستخدامها في عملية الاستنباط

نماذج

١- «أفعال الله لا تتبع الأغراض»[1].

---

(١) راجع: محمد بن حسين الأرموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٧.



«...فكذا فاعليته [تعالى] يجب أن تكون مقدسةً عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر»[١].

«ليس هناك ما يمكنه تقييده تعالى، وصفاته، وعمله»[٢].

«الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع»[٣].

«ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب ... إن العلل كلها منفية عن أفعال اللّه تعالى وعن جميع أحكامه البتة؛ لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر ... ولولا النصوص الواردة بذلك في بعض المواضع، ما حل لمسلم أن يقول: إن اللّه تعالى فعل كذا لسبب كذا، ولا إن له عز وجل في فعل كذا إرادة كذا»[٤].

٢- «أحكام الشرع تابعة للأمر والنهي الشرعي لا غير، ولا ضرورة أبدًا للقول بأن كل الأوامر تابعة للمصالح والمفاسد، بل من الممكن أن يكون في الشرع أوامر ونواه لا تتبع أية مصلحة أو مفسدة ظاهرية أو حتى واقعية، بل تكون تابعةً صرفًا لاعتبار وأمر ونهي الشارع المقدس. ولا لزوم لوجود غرض وهدف لذلك الاعتبار الشرعي ثم القول بأن الأمر والنهي تابع لذلك الغرض»[٥].

---

(١) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢٢، الصفحة ١٥٥. راجع: محمد محمد المدني، «أسباب الاختلاف بين أئمّة المذاهب الإسلامية»، فصلية **رسالة التقريب**، العدد **الأول**، رمضان ١٤١٣ هـ.ق.، الصفحة ١٧٩. هادي صادقي، «العلاقة بين الدين والأخلاق» (بالفارسية)، فصلية **قبسات**، العدد **١٣**، خريف ١٣٧٨ هـ.ش.، الصفحة ٦.

(٢) راجع: محمد محمد المدني، «أسباب الاختلاف بين أئمّة المذاهب الإسلامية»، فصلية **رسالة التقريب**، العدد **الأول**، رمضان ١٤١٣هـ.ق.، الصفحة ١٧٩. هادي صادقي، «العلاقة بين الدين والأخلاق» (بالفارسية)، فصلية **قبسات**، العدد **١٣**، خريف ١٣٧٨ هـ.ش.، الصفحة ٦.

(٣) «الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع»، راجع: علاء الدين القوشجي، **الشرح الجديد (شرح التجريد)**، مبحث الصفات الإلهية. محمد بن الحسين الأرموي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٢. عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء ١، الصفحة ١١٥. فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، الجزء ١، الصفحة ١٢٣.

(٤) علي بن أحمد بن حزم الظاهري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان: ٤٢٢ و٤٢٣.

(٥) أحمد عابدي، «المصلحة في الفقه»، فصلية **نقد ونظر**، العدد **١٢**، خريف ١٣٧٦ هـ.ش.، الصفحة ١٧٣.



٣- قال الصادق عَلَيْهِ‌السَّلَامُ ذيل قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (سورة **الأنعام**: ١٦٠):

«إن من اتبع هواه، وأُعجب برأيه، كان كرجل سمعت غثاء العامة تعظمه وتصفه، فأحببت لقاءه من حيث لايعرفني لأنظر مقداره ومحله. فرأيته قد أحدق به كثير من غثاء العامة، فوقفت منتبذًا عنهم، متغشيًا بلثام، أنظر إليه وإليهم، فمازال يراوغهم حتى خالف طريقهم، وفارقهم، ولم يقر، فتفرقت القوم لحوائجهم، وتبعته أقتفي أثره، فلم يلبث أن مر بخباز، فتغفله، فأخذ من دكانه رغيفَين مسارقةً، عجبت منه، ثم قلت في نفسي: لعله معاملةً، ثم مر بعده بصاحب رمان، فمازال به حتى تغفله فأخذ من عنده رمانتَين مسارقةً، فتعجبت منه، ثم قلت في نفسي: لعله معاملةً، ثم أقول: وما حاجته إذًا إلى المسارقة؟

ثم لم أزل أتبعه حتى مر بمريض، فوضع الرغيفَين والرمانتَين بين يدَيه ومضى، وتبعته حتى استقر في بقعة من الصحراء، فقلت له: يا عبد اللّه، لقد سمعت بك خيرًا، وأحببت لقاءك، فلقيتك، ولكني رأيت منك ماشغل قلبي، وإني سائلك عنه ليزول به شغل قلبي، قال: ما هو؟ قلت: رأيتك مررت بخباز وسرقت منه رغيفَين، ثم بصاحب الرمان وسرقت منه رمانتَين، قال: فقال لي: قبل كل شيء، حدثني من أنت؟ قلت: رجل من ولد آدم، من أمة محمد صلى اللّه عليه وآله، قال: حدثني من أنت؟ قلت: رجل من أهل بيت رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله، قال: أين بلدك؟ قلت المدينة، قال: لعلك جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات اللّه عليهم؟ قلت: بلى، فقال لي: فما ينفعك شرف أصلك مع جهلك بما شرفت به، وتركك علم جدك وأبيك لئلا تنكر ما يجب أن يحمد ويمدح فاعله، قلت وما هو؟ قال: القرآن، كتاب اللّه؟ قلت: وما الذى جهلت منه؟ قال: قول اللّه عز وجل: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾، وإني لما سرقت الرغيفَين كانت سيئتَين، ولما سرقت الرمانتَين كانت سيئتَين، فهذه أربع سيئات، فلما تصدقت بكل واحد منهما، كان لي بهما أربعين حسنةً، فانتقص من أربعين حسنةً أربع بأربع، بقي لى ست وثلاثون حسنةً.

قلت: ثكلتك أمك، أنت الجاهل بكتاب اللّه، أما سمعت اللّه يقول: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾؟!. (**المائدة**: ٢٧). إنك لما سرقت الرغيفَين كانت سيئتَين،



ولما سرقت الرمانتَين كانت أيضًا سيئتَين، فلما دفعتهما إلى غير صاحبهما بغير أمر صاحبهما كنت إنما أضفت أربع سيئات إلى أربع سيئات، ولم تضف أربعين حسنةً إلى أربع سيئات، فجعل يلاحظني، فانصرف، وتركته»[١].

٤- ما نقلناه سابقًا من رواية أبي ولاد المتضمنة لفتوى أبي حنيفة[٢].

وقفة نقدية تحليلية

ولو تأملنا النماذج السابقة، لرأينا أنه طبقًا للنموذجَين الأول والثاني، لا إلزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. ولا يفهم من الشريعة أنها لأجل تأمين مصالح الإنسان والحيلولة دون المفاسد والخبائث. والحسن والقبح القبلي (قبل الشريعة) إما أنه لا واقع له كما في النموذج الأول، وإما أنه لا تأثير له في التشريع كما في النموذج الثاني، والموجود إنما هو الإرادة الإلهية التي تتعلق بالتشريع والتكليف الموجه للعباد.

ولا يلزم هنا أن نذكر بأن هذه النظرية ستكون المبنى لاجتهاد لا يقوم على أساس الاستصلاح، ودرك العقل، ومقاصد الشريعة، وعلل الشرائع، ولا يستفيد المجتهد - بناءً على هذه الرؤية - من أي من هذه العناصر، وهو ما تبين هنا وهناك في مباحث سبقت خلال الدراسة.

وبالنسبة إلى صاحب هذه النظرية، ما هو المهم في استنباط الحكم، إنما هو الاهتمام بالنصوص والسنّة المعتبرتَين، ولا شيء وراء ذلك.

وأما في ما يخص النموذجَين الثالث والرابع، فليس من الواضح عقيدة أصحابهما، فلا يعلم هل أنهم من العدلية أم من الأشاعرة؟ وهل أنهم يعتقدون بتبعية الأحكام الإلهية للمصالح والمفاسد أم لا؟ هل يرفعون شعار «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»، أم شعار «الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع»؟

---

(١) عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان: ٦١٤ و٦١٥.

(٢) راجع: الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الثاني، المطلب الرابع. وأيضًا: محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ٧، الصفحتان: ٢٥٦ و٢٥٧.



ولئن كان أي من الأمور السابقة غير معلوم، إلا أن هناك أمر لا شك فيه، وهو النظرة الناقصة إلى المستندات والأدلة الشرعية في النموذج الثالث، ونظرة إلى الأدلة الشرعية تعاني من نقص على صعيد المقاصد الشرعية بالنسبة إلى النموذج الرابع. كما أن جميع النماذج السابقة تئن تحت وطأة اجتهاد غاب عنه التفكير العقلي المنطقي.

ففي النموذج الثالث هناك نظرة ناقصة إلى المستندات الشرعية، بحيث أدخل عنصرَين من عناصر المعادلة الاستنباطية[١] وغاب عن ذهنه واحد من تلك العناصر يعتبر مهمًّا جدًّا للوصول إلى النتيجة[٢].

في ما عدا ذلك، لم يلتفت إلى مقاصد الشريعة وأهدافها أبدًا في هذا النموذج، الأمر الذي أدى بدوره إلى اجتهاد ناقص عليل لا يمكن إلا أن نعتبره جمودًا، وتحجرًا، وبعدًا عن العقلانية، وموقفًا عدائيًّا في مقابل فقه المصالح! ولا ندري ما الذي كان سيصيب مصالح الناس لو أن الفقهاء كانوا يستنبطون الأحكام كما فعل صاحب النموذج محل الكلام!

وفي النموذج الرابع، فقد حفظ أبو حنيفة حديثًا عنه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وهو الحديث المعروف: «الخراج بالضمان»[٣]. واعتمادًا على الحديث المزبور المنسوب إليه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ[٤]، كان يذهب إلى أن منافع السلعة إنما هو في مقابل ضمانها، الأمر الذي يعني: أن المنافع لمن يضمن السلعة وإن كان ذلك الضمان بسبب الغصب والعدوان.

ومن الواضح، أن ما يهدم كل هذا البناء، ويجعل الاجتهاد في هذا النموذج اجتهادًا بعين حولاء، هو غفلة أبي حنيفة عن مقاصد الشارع، الذي اعتبر إقرار القسط والعدل واحدًا من المقاصد الأساسية، الذي تضيع معه الكثير من الأمور، حيث عبر

---

(١) المقصود من العنصرَين الجملتان الواردتان في الآية المذكورة في المتن.

(٢) أشير إلى ذلك العنصر في جواب الإمام عَلَيْهِٱلسَّلَامُ.

(٣) الميرزا حسين النوري، مصدر سابق، الجزء ١٣، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٧، الصفحة ٣٠٢، الحديث ٣. أحمد بن الحسين البيهقي، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٣٢١. محمد بن يزيد القزويني، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٧٥٤.

(٤) لا سند معتبر لهذه الرواية في مصادرنا الحديثية، كما أنها أجنبية عما ذهب إليه أبو حنيفة.



عنه الإمام عليه السلام بقوله: «في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها، وتمنع الأرض بركاتها»؛ فإن ما يؤدي إلى ذلك إنما هو إضاعة الحقوق، والبعد عن الحكمة والعدالة.

أسباب التحجر والتقصير

والنظرة التحليلية التي ألقيناها على النماذج السابقة على اختصارها، كما توضح الصورة بالنسبة إلى العلل والأسباب التي أدت إلى الجمود على المستندات اللفظية[1] في عملية الاستنباط، تكشف عن مسألة حساسة في هذا المجال في الوقت نفسه، ألا وهي الغفلة عن جملة مهمة من عناصر عملية الاستدلال، من قبيل: العقل، والاستصلاح، ومقاصد الشريعة.

أما في ما يخص العلل المذكورة، فيمكن ذكر التالي في هذا المجال:

١- عدم الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتي. (النموذج الأول).

٢- إنكار تأثير المصلحة في التشريع. (النموذج الأول والثاني).

٣- النظرة الناقصة إلى مستندات الشريعة والمنظومة التشريعية. (النموذج الثالث).

٤- الغفلة عن عنصر مقاصد الشارع. (النموذج الثالث والرابع).

ومن الطبيعي، أن ظاهرة الجمود في الاستنباط، والتي تؤدي بالتبع إلى الغفلة عن عنصر مقاصد الشارع والتقصير بالنسبة إلى الاستفادة من المصلحة في الاستنباط، وتعتبر آفةً من آفات فقه المصلحة لها علل أخرى، من قبيل:

٥- رد الفعل المبالغ به في مقابل الإفراط في الاستفادة من المصلحة في عملية الاستنباط.

---

(١) بل المسألة أعمق من الجمود على النص اللفظي؛ فإن الجمود يؤدي إلى فهم ناقص لذلك النص لا مجرد الجمود عليه.






٦- الحمية غير المبرمجة بالنسبة إلى القياس وخوف الوقوع فيه.

ومن جهة أن هذَين السببَين الأخيرَين خارجان عن موضوع البحث، فلن نخوض في البحث فيهما هنا.

٢- النزعة المصلحية المفرطة، والوقوع في فخ اليوتيلياريانزم[١]، والماكيافلزم[٢]، والبدعة[٣]، وتعريف الدين[٤]، وبالنتيجة: في تسطيح الشريعة أو إعدامها

بعض النماذج

١- جاء في **تاريخ بغداد**: «قال: حدثنا بن وهب، قال: حججت سنة ثمان وأربعين ومائة وصائح يصيح: لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس[٥]، وعبد العزيز بن أبي سلمة[٦].

أخبرني الحسن بن أبي طالب، حدثنا أحمد بن محمد بن عمران، حدثنا يحيى

---

(١) مذهب Utiliarianism يعني: أصالة المنفعة واللذة. والبعض - بل عموم القائلين بهذا المذهب - وضحوه بحيث لا يكشف النقاب عن وجهه القبيح، فقالوا إنه: «العمل الصحيح هو العمل الذي يكون أكثر خيرًا ومنفعةً للعالم [الناس]». راجع: م. باقري، **قاموس المصطلحات السياسية** (بالفارسية)، الصفحتان: ٢٧٧ و٢٧٨). ومن الواضح، أنه بناءً على هذا التعريف سيكون اليوتيلياريانزم خارجًا عن محل الكلام.

(٢) Machiavelism حركة سياسية منسوبة إلى نيكولو ماكيافلي السياسي الإيطالي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م.). أساسها البحث في الأسلوب والهدف في السياسة. راجع: داريوش آشوري، **القاموس السياسي**، الصفحتان: ١٥٢ و١٥٣.

(٣) المقصود بالبدعة هنا ما كان محرمًا منها، وهو «الحَدَثُ في الدين بعد الإكْمال» كما عبر عنه أكثر اللغويين. (المترجم).

(٤) راجع: **الفقه والعرف**، الصفحتان: ٤١٩ و٤٢٠.

والمقصود من تعريف الدين، هو سلخ صبغته الإلهية المقدسة عنه، وجعله مجموعة من الأمور العرفية ليس إلا. (المترجم).

(٥) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، المولود سنة ٩٣ أو ٩٥ والمتوفى سنة ١٧٩ هـ.ق.

(٦) المتوفى سنة ١٦٤ هـ.ق.، وهو أحد تلاميذ الزهري، ومحمد بن المنكدر، ويحيى بن سعيد الأنصارى في الرواية.



بن عبد اللّه العطار، حدثني أبو إبراهيم أحمد بن سعد الزهري قال: سمعت عمر بن خالد الحراني يقول: حج أبو جعفر المنصور، فشيعه المهدي، فلما أراد الوداع قال: يا بني، استهدني، قال: استهديك رجلًا عاقلًا، فأهدى له عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون»[١].

وكان لمالك بن أنس مكانة خاصة عند خلفاء بني العباس، وكتب **الموطأ** بناءً على أمر المنصور العباسي![٢] ويعتبر المؤسس لنظرية المصالح المرسلة بمعنى: «الأخذ بالمصلحة والعدل»، وكان يعتبر الاستصلاح تسعة أعشار العلم!! وكان يمتنع عن الإفتاء في ما يرتبط بالقضاء، معتبرًا ذلك شأنًا من شؤون السلطان![٣].

وفتاوى بعض فقهاء أهل السنّة بالنسبة إلى إطاعة سلاطين الجور وتوجيه فسادهم بحجة مصلحة المنع من الفتنة معروفة مشهورة، بحيث يعتبر ذلك منهجًا وأسلوبًا لهم في التعامل مع أولئك![٤].

٢- يقول موسى بن أنس:

«إن الحجاج خطبنا بالأهواز، فذكر الطهر فقال: اغسلوا وجوهكم و أيديكم، وامسحوا برؤوسكم، وإنه ليس شيء من بني آدم أقرب من خبثه من قدميه، فاغسلوا بطونهما، وظهورهما، وعواقيبهما!»[٥][٦].

---

(١) راجع: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، الجزء ١٠، الصفحة ٤٣٧. وراجع أيضًا: محمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٢. فخر الدين محمد الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٧. علي بن حسين المسعودي، **مروج الذهب**، الجزء ٣، الصفحة ٣٥١.

(٢) للوقوف على مكانة مالك عند المنصور، فليراجع الكتب المتخصصة في هذا المجال. وأيضًا: نعمة اللّه صفري، مصدر سابق، الصفحتان: ٥١٥ و٥١٦.

(٣) راجع: المصدر السابق، الصفحة ٥١٦. مقدمة هذه الدراسة تحت عنوان: (المالكية والمصلحة).

(٤) وهو ما يعتبر طريقةً دارجةً في الكتب الروائية والفقهية السنية التي تعرضت لهذا البحث. وقد تعرضنا لمباني ذلك في مباحث الحكم الحكومي من الفصل السابق، كما ذكرنا هناك ما يرد عليه.

(٥) راجع: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٦٥. محمد كوزول الآمدي، **حكم الأرجل في الوضوء**، الصفحة ٥٧٧.

(٦) يشير الحجاج إلى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ (سورة **المائدة**: ٦)، ولكن، لما لم يكن يرى =



وقد وقع بعد رحلته صلى الله عليه وآله العشرات من الوقائع التي ينـدى لها جبين البشرية، والحجة في شرعيتها باب المصلحة، من قبيل: تقديم غير المعصوم على المعصوم، غسل موضع المسح في الوضوء، إقامة النافلة جماعةً، تحريم المتعتَين، وغير ذلك كثير[١].

٣- كان النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء الأول، والثاني، والثالث خلال قسط من خلافته يقصرون الصلاة في السفر، إلا أن عثمان ومن دون سابقة أخذ يصليها تمامًا، مما أدى ببعض خلفاء العامة إلى إبداء التبريرات في هذا المجال، فادعي - مثلًا - أنه كان يرى العملَين جائزًا فاختار أحدهما[٢].

كما أن المراجع لكتب العامة الفقهية يصادفه الكثير من الموارد التي يفتى فيها بترك بعض المستحبات، أو بالإتيان ببعض المكروهات مخالفةً للشيعة الإمامية ليس إلا[٣].

٤- يقول عبد الرحيم طالبوف:

«إن من جملة الأسباب الأساسية في تطور شعوب الدول الغربية، هو أن شمس العلم والصناعة قد طلعت من هناك. والسبب الآخر هو قوانين تلك الدول؛ حيث توضع من قبل نفس تلك الشعوب بما فيه صالحها، وتطبق من قبل حكومات تلك الدول ... قال: ألم تحدد أحكامنا الشرعية ما لنا من حقوق وما علينا من مسؤوليات؟

= مسح الرجل، فقد قطع الآية ولم يأت بذكر مسح الرجلَين، وذكر بدلًا عنه غسلهما!!
وتتمة المنقول في **مجمع البيان**: «فقال أنس: صدق الله وكذب الحجاج؛ قال الله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، قال: فكان أنس إذا مسح قدميه بلهما». (المترجم).

(١) راجع: **النص والاجتهاد**، السيد عبد الحسين شرف الدين، فقد أورد الكثير من هذه الأعمال.

(٢) راجع: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المطبوع في حاشية **صحيح مسلم**)، الجزء ٥، الصفحة ١٩٥).

(٣) راجع: علي بن محمد القمي، **جامع الخلاف والوفاق**، الصفحة ١١٥. عبد الكريم الرافعي، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٢٣. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦٢. محمد بن الشربيني، **مغني المحتاج**، الجزء ١، الصفحة ٣٥٤. علاء الدين الحصفكي، **الدر المختار**، الجزء ٧، الصفحة ٤٥. عبد الله محمود الزمخشري، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٥٥٨. و....



قلت: بلى، وقد كانت ملائمةً جدًّا لما قبل ألف سنة ... وأما بالنسبة إلى عصرنا الذي يختلف عما كان عليه قبل مئة سنة، فإنه يجب إضافة ثلاثين ألف مسألة إلى تلك المسائل لكي يكون كافيًا لإدارة الأمور اليوم. وما كان يعتبر في عصر العباسيين تطورًا وتكاملًا أصبح اليوم بلا فائدة يجب تركه لحاله ... ويجب وضع ما يلزمنا اليوم ...»[١].

٥- يقال أحيانًا أن: «الولد المتبنى وإن لم يكن ولدًا للصلب، إلا أنه حيث أن إطلاعه على حقيقة كونه متبنًى يسبب له الحرج والعسر والمشقة ولو النفسية (كما هو في العادة)، فإن له من حيث المحرمية حكم الولد للصلب، فكل محارم هذا تكون محارم لذاك، ولا فرق في هذه المحرمية بين من كان نسبيًّا من المحارم كالخال والعمة، ومن كان سببيًّا كأم الزوجة أو الزوج، أو أبي الزوج، وغير هؤلاء. والإسلام ليس دين نفي الحرج فقط، بل دين السهولة قبل ذلك. «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»[٢].

وقفة تحليلية بحثية

ولو تأملنا النماذج السابقة، لوجدناها تعكس حضورًا مفرطًا للاستصلاح والنزعة المصلحية غير المنضبطة في نظام الاستنباط لعلل وبواعث مختلفة طبعًا. وتوضيح ذلك:

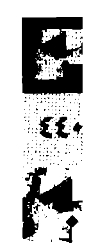
يعلم المطلعون على تاريخ المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة لأهل السنة ما لهؤلاء من علاقة وثيقة بالسلاطين وطريقة تفكيرهم بصورة عامة بحيث يندر المخالف لهؤلاء منهم، إلا أن علاقة مالك بن أنس وابن ماجشون بخلفاء وقتهم كانت علاقةً خاصةً من نوعها. إلى الحد الذي يعتبر من السذاجة بمكان أن نتصور أن لا صلة أبدًا بين هذه العلاقة الخاصة وبين النزعة المفرطة للاستصلاح عند فقهاء المذهب المالكي.

والجدير بالذكر هنا، هو أننا لسنا بصدد بيان الصلة بين تلك العلاقة والنزعة

---

(١) **مسالك المحسنين**، الصفحة ٩٤ (نقلاً عن حسين زركرى نجاد، مصدر سابق، حاشية الصفحة ٥٠). **كتاب النقد**، فصلية، العدد ١٦، خريف ١٣٧٩ هـ.ش.، مقالات مختلفة.

(٢) يوسف الصانعي، جواب الاستفتاء رقم ٨٩/١٠٨٨٧، بتاريخ ٢٨/١٠/١٣٨٢.



السابقة الذكر أو تقييم ذلك، فقد يكون الباعث على ذلك الإصلاح، أو المنفعة الشخصية، أو خليط من هذَين، بل نحن بصدد بيان العلاقة المتقابلة السابقة الذكر.

وأما المجموعة الثانية من النماذج السابقة الذكر، فإنها تعكس جملةً من البدع المحرمة الناتجة عن الاستصلاح غير المنضبط، فإن ما يذهب إليه جميع من يعتمد الاستصلاح في عملية الاستنباط هو اشتراط عدم النصّ الشرعي على الخلاف، في حين أن جميع ما جاء على لسان هذه المجموعة من النماذج لم يتحقق فيه هذا الشرط على الإطلاق[1].

والذي تختلف فيه هذه المجموعة عن المجموعة الأولى إنما هو الباعث في الاثنَين؛ فقد كان ما سبق في الأولى بينما هو في الثانية أمر غير ذلك، من قبيل: حب الذات والأنا، أو النزعة إلى التسلط والرفض للتبعية للشريعة والقانون، وقد يكون الباعث هو مجرد الجهل ليس إلا.

وأما الباعث في ما يرجع إلى المجموعة الثالثة، فيمكن إرجاعه إلى الإفراط في الحب أو البغض الذي ينعكس في قالب الاستصلاح!

الجميع يعلم أن التشريع عملية خاصة به تعالى أو من أُذن له من قبله، ومن المقطوع به أن الخليفة الثالث لم يكن من أولئك الذين أُعطوا الإذن بذلك، فما كان منه بالنسبة إلى التمام في السفر إنما كان بدعةً محرمةً مهما كان الباعث عليه عنده مما ادعاه المتعصبون له![2].

التعصّب وبتبعه الاستصلاح والإفتاء على أساسه، قد يبرز أحيانًا في قالب الإصرار على العداء والبغض، كما نشاهده في بعض نماذج المجموعة الثالثة.

وأما بالنسبة إلى النموذج الرابع، فهو يعكس صورةً بارزةً لضعف الثقة بالنفس، والإحساس بالنقص في مقابل الآخرين، الذين يرى أنهم السبيل الوحيد للخلاص من

---

(١) وقد نقل العلامة السيد شرف الدين في كتابه: **(النص والاجتهاد)** هذه النصوص.

(٢) وقد نقل النووي في **شرحه لصحيح مسلم** (الجزء ٥، الصفحة ١٩٥) ستة أوجه في محاولة لتوجيه هذه البدعة من قبل الماضين، لم يقبل منها إلا واحدًا وهو قوله: «إنّهما [عثمان وعائشة التي كانت تصلي السفر تمامًا] رأيا القصر جائزًا والإتمام جائزًا، فأخذا بأحد الجائزَين وهو الإتمام»!



المشاكل التي نعاني منها نحن المسلمون بعد عدم وفاء الشريعة بهذه المسؤولية لنقصها وبعدها عن الواقع والمستجدات!

والعلاج الذي يصفه هذا النموذج من الكتاب الجهال بنظام الاستنباط وعناصر قوته وثباته ومعاصرته، إما أن يكون بأخذ القوانين بصورة كاملة بلا أي زيادة أو نقصان من الغير، وإما بتقليد الآخر في طريقة تقنينه من قبل أهل الخبرة في هذا المجال. والطريقتان وإن اختلفتا بعض الشيء، إلا أنهما لا تختلفان في مصدرية الاستصلاح في غياب الشريعة وضوئها[١].

حتى إذا وصلت النوبة إلى النموذج الخامس الذي تبرز فيه النزعة إلى الاستصلاح في قالب التمسك بنفي الحرج وسهولة الدين والشريعة، وجدنا أنه بدل أن يكون استدلالًا منضبطًا فنيًّا في إطار المصلحة الشرعية، كان مرتعًا للعاطفة والأحاسيس في ما يرجع إلى أطفال التبني، الأمور التي يجب أن يكون الاستنباط والفقاهة بعيدَين عنها كل البعد بعد التضحية بالموضوعية والفنية بسببها[٢].

الأسباب الكامنة وراء النزعة المصلحية غير المنضبطة

ما سبق، كان عرضًا لبعض أسباب الانفلات في النزعة المصلحية، أسباب من قبيل:

١- المنافع الشخصية.

٢- حب الذات ورفض إطاعة قوانين الشرع.

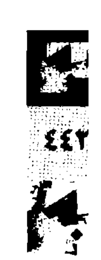
٣- التعصب الأعمى.

٤- العقيدة الفاسدة بنقص الشريعة وعدم وفائها بحاجات الإنسان ومواكبة المستجدات.

---

(١) تقدم بعض كلمات هذه المجموعة في بحث مقاصد الشريعة من مباحث الفصل الأول. راجع أيضًا: **كتاب النقد**، فصلية، العدد ١٦، خريف ١٣٧٩ هـ.ش.، الصفحات: ٧٣، ومن ٧٥ إلى ٧٨، و٢١٣، و٣٣٧، و٣٤١، و....

(٢) راجع النقد التفصيلي لهذا النموذج في الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني، المطلب الثاني.



٥- عدم الموضوعية، وإدخال الأحاسيس والعواطف في عملية الاستنباط.

كما أنه قد يكون السبب غير ما تقدم، إذ قد يكون السبب مما يستحق المدح والثناء، من قبيل:

٦- الدعوة إلى الدين وجذب الآخرين تجاهه.

٧- إصلاح أمور الناس عن طريق تسهيل الشريعة.

وبعيدًا عن الأسباب السابقة الذكر التي تعتبر عللًا غائيةً للاستصلاح محل البحث، فقد يتفق في بعض الحالات أن يكون الباعث مجرد استنباط الحكم والكشف عن الشريعة، إلا أن الجهل بالمعايير المعروفة للاستنباط، وما قد يحصل في هذا المجال من الخلط، قد يكون الباعث على الاستصلاح المزبور. من قبيل: الخلط بين قاعدة تقديم الأهم على المهم التي تعتبر قاعدةً عقلائيةً متفقًا عليها وبين الماكيافلزم (التي قد يعبر عنها أحيانًا خطأً بأن الهدف يبرّر الوسيلة).

النسبة بين «لزوم تقديم الأهم على المهم» والماكيافلزم

لا شك في أنه يمكن القول على نحو الإجمال بأن الهدف يبرر استعمال الوسيلة، فإن كان جميع العقلاء يقبلون بكسر باب الجار والورود إلى حريم بيته لإنقاذه من الحريق، ويقبلون بفتح بطن الإنسان المريض لأجل إجراء الجراحة من قبل الطبيب، ويقبلون بمئات النماذج من هذا القبيل، فهل لذلك سبب غير أن الهدف عندهم يبرر الوسيلة؟!

نعم، الهدف إنما يبرر الوسيلة في صورة ما إذا كانت الحسابات دقيقة كاملةً مطابقةً للمعايير التي قدمنا البحث فيها[١] والإشارة إليها، ومن قبل المتخصص الخبير في هذا المجال، وليس هذا حينئذ إلا قانون تقديم الأهم على المهم.

وأما أن كل هدف يبرر الوسيلة كما هو واقع الماكيافلزم وحقيقتها بمعناها المعروف، فليس له علاقة بقانون لزوم تقديم الأهم على المهم من قريب أو بعيد،

---

(١) المصدر السابق.



ومن الواضح جدًّا، أن لا عاقل يقبل بهذا المعنى أبدًا.

ما تقدم من مباحث في هذا الباب في مجال تشخيص الآفات، بالإضافة إلى ما ألفتنا إليه من لزوم التمييز بين الاستصلاح اللازم والنزعة المصلحية المفرطة، يوجه ضربةً قاصمةً إلى أسس وقواعد ما يوجه أحيانًا من إشكالات إلى «فقه المصالح»، على أساس أن طرح مسألة المصلحة في الفقه يؤدي بالنتيجة إلى التصادم بين الشريعة والحقيقة[1]، أو التصادم بين الشريعة والديانة[2]، أو إلى إضافة مصدر جديد إلى مصادر الاستنباط بحيث يكون باعثًا على إيجاد البدع[3]، أو تحريف الدين[4].

المشكلة التي وقعت فيها هذه المجموعة - أعم من أن يكون الباعث عليها ممدوحًا أم غير ممدوح - هي عدم الاطلاع والتخصص الكافيَين بالنسبة إلى مستندات الاجتهاد المعروفة ومداركه، بحيث لا يمكنها التمييز بين ما هو معتبر وما هو غير معتبر من تلك المستندات، علاوةً على عدم التعمق في ما يحتاج إلى التعمق والتدقيق من الأفكار، ومن الطبيعي، أن النتيجة الحاصلة من عدم الاطلاع من جهة، وعدم التعمق والتدقيق من جهة أخرى، لن تكون أمرًا غير ما أشرنا إليه من الآفات.

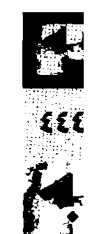
---

(١) وقد طرح هذا الوجه بشكل بارز من قبل الدكتور شريعتي، إذ يقول على سبيل المثال: «كانت المصلحة دائمًا اللباس الجميل الكاذب الذي يستعمله أعداء الحقيقة لدفنها فيه، وكانت المصلحة على الدوام السكين الشرعية لذبح الحقيقة على الطريقة الشرعية ...». **الشيعة**، م. آ. ش ٧، الصفحة ١٩٣.

(٢) راجع لتوضيح هذه النظرية: مهدي بازركان، «الآخرة والله والهدف من بعثة الأنبياء» (بالفارسية)، مجلة **كيان**، العدد ٢٨، ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحات ٤٦ إلى ٦١.

(٣) يراجع ما كتب في تحليل موقف الشهيد المطهري من المصلحة من قبل: محمد عليتي، «الشهيد المطهري ومسألة الإسلام ومتطلبات العصر»، في: **الفقهاء والزمان والمكان** (٢)، مجموعة آثار مؤتمر البحث في المباني الفقهية للإمام الخميني (بالفارسية)، المصدر السابق، الجزء ٦، الصفحة ٢٢٥. محمد إبراهيم الجناتي، «ضرورة تطور الاجتهاد في مجال الاستنباط» (بالفارسية)، في: **الاجتهاد والزمان والمكان** (١)، مجموعة آثار مؤتمر البحث في المباني الفقهية للإمام الخميني (بالفارسية)، المصدر السابق، الجزء ١، ١٣٧٤ هـ.ش.، الصفحة ٤٠٧، نقلًا عن أصغر إفتخاري، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

(٤) «نتيجة عرفية الفقه الشيعي» (بالفارسية)، مجلة **كيان**، العدد **٢٤**.



٣- غياب المنطق السليم في مجال الأخذ بالمصلحة في عملية الاستنباط

بعض الأفراد أو بعض المذاهب الفقهية يفتقر إلى منهج ثابت أو منطق واضح المعالم في ما يرجع إلى الأخذ بالمصلحة!

ففي حين أنك تراهم يجمدون على النص لا يحيدون عن مدلوله قيد أنملة، غير آبهين بمصلحة الإنسان وحاجاته، تراهم حينًا آخر على العكس من ذلك تمامًا، حيث يتكلمون عن الاستفادة من المصلحة مستندًا في عملية الاستنباط مفتين على أساس من ذلك!

فعلى سبيل المثال: يعرف الحنابلة بالجمود على ما يعتبرونه مدلول النص في ما يمارسونه من عمليات استنباط[١]، ويعتبر مدّعو الفقاهة من وهابيي الحجاز المعاصرين من المشهورين في هذا المجال. بحيث يمنعون أحيانًا عن أشياء يعتبر جوازها من مسلمات الشريعة عند فقهاء المذاهب الأخرى.

على الرغم من ذلك كله، نسمع عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز يجيب عن سؤال حكم العمل المذل والمهين للملك فهد عندما وقف ذليلًا بين يدَي ملكة بريطانيا وهي تقلده الصليب، يجيب بلا أي تكلف مستندًا للاستصلاح، متخذًا منه مطيةً لتوجيه ذلك العمل[٢]! ناسيًا منهج أسلافه، ومن ينتسب إليهم في قتل المصلحة وعدم التوجه إليها في الكثير الكثير من الفتاوى التي أصدروها![٣].

---

(١) راجع: محمود شمّام، «العرف بين الفقه والتطبيق»، مجلة **مجمع الفقه الإسلامي** (مصدر سابق)، الصفحة ٣٣٧٧.

(٢) كان السؤال عن أن هكذا عمل هل يعتبر كفرًا أم لا، حيث يجيب بقوله: «لا، هذه أمور عادية ينظر فيها أولو الأمر بما تقتضيه المصلحة. إذا كان من المصلحة الإسلامية قبول هذه المجاملة، أو هذه الهدية، كان ذلك جائزًا»، صالح الورداني، مصدر سابق، الصفحتان: ١٠٥ و١٠٦.

(٣) راجع على سبيل المثال: عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز، مصدر سابق، الصفحات: ١٣، ٢٠ و٢٩.



٤- الاهتمام المؤقت الشكلي بالمصلحة والغفلة عن المصالح الأساسية، عدم الالتفات إلى لوازم ومقارنات الاستصلاح، أو إلى نتيجة التفاعل بين أكثر من استصلاح

نماذج

١- في الشريعة الإسلامية يمكن الوقوف على الكثير من الموارد التي غض النظر فيها عن المصلحة المؤقتة والشكلية بسبب التزاحم مع المصلحة[١].

٢- يعقد على امرأة عقدًا مؤقتًا لأجل زرع النطفة المخصبة للزوج من زوجته الأخرى العاقر.

تقول المرأة:

«كنت أحس أولًا بأنهم يريدون الاستفادة مني كمعمل تفريخ الدجاج، إلا أنني بعد ذلك عندما فكرت جيدًا، رأيت أن عملي يمكن أن يساهم في الحفاظ على كيان أسرة من الانهدام... حتى إذا أخذ الجنين بالنمو والحركة أخذت تغالبني إحساسات عجيبة بحيث كنت أحس أنه طفلي أنا.

كيف لا أكون أمه؟ هو من دمي ولحمي. أنا التي ربيته بين أحشائي. عانيت الكثير من الآلام حتى أتي إلى الدنيا. أدرت وجهي إلى الجهة اليسرى وأمررت يدي على رأس الطفل. أراد الحليب، فرمت إرضاعه، وإذا بالأب يأتي برفقة الممرضة.

قال وقد حمله بيده: أشكرك، لقد تحملت الكثير.

قلت وأنا أخفي أشجاني: هو جائع، أريد أن أرضعه.

قال وقد ارتسمت فوق شفاهه ابتسامة خجلة: تقول زوجتي: من الأفضل أن لا يرتضع منك»[٢].

---

(١) راجع: معايير ترتيب المصالح بنظر العقل في الباب الثاني من هذه الدراسة، رقم ٦ إلى ٨.

(٢) محمد جاودان، **أيام الحياة** (بالفارسية)، مجلة نصف شهرية، السنة التاسعة، العدد ١٩٨، النصف الأول لشهر شهريور الفارسي ١٣٨٢ هـ.ش.، الصفحة ١٧.





٣- «... يرى المجلس أن يكون الأساس في مهر المرأة هو قيمة يوم الإعطاء، من هنا، يجب على الأزواج حين الدفع حساب التضخم المالي وتغير القيم منذ بداية الزواج إلى يوم الإعطاء.

وفي الفترة التي أعقبت إقرار هذا القانون، كان المقننون يشعرون بالارتياح لإقرارهم القانون المذكور؛ إذ كانوا يعتبرونه خطوةً مهمةً في طريق إقرار حقوق المرأة. وأما اليوم وقد مضى الكثير من الوقت على إقرار ذلك القانون، والقانون الآخر الذي يقرر أن للمرأة حين الطلاق نصف الممتلكات التي جاءت بعد الزواج، فإن المقنن يرى أن ذلك صار سببًا في إيجاد نوع من النزعة النفعية المريضة عند البعض ...».[1]

«أقر منذ سنين قانون يكون للمرأة بموجبه أجرة المثل بالنسبة إلى الأعمال التي يعود نفعها إلى الرجل ولم تأت بها الزوجة تبرعًا، بحيث يمكنها المطالبة بها حين الطلاق.

وقد قوبل ذلك القانون بمشاعر الرضا والفرح عند النساء، والحال أنه علاوةً على أنه لم يضف إلى الحقوق التي تتمتع بها المرأة أي شيء يذكر، فقد أدى إلى بعض التضييق في بعض الحالات.

بعيدًا عن جميع ذلك، هل تتم حماية المرأة وأم الأسرة بهذه الطريقة التي تؤدي إلى الحط من قدرها، وتحويلها إلى امرأة مستأجرة تعمل بأجرتها عند الرجل كما يعمل الأجير عند المستأجر؟ أي نوع من الحماية هذا ؟!»[2].

وقفة نقدية تحليلية

لم نكن - حين نقلنا النماذج السابقة - بصدد نقل، وقائع، وحوادث، وخطابات، وفتح الباب أمام الأحاسيس والعواطف في دراسة علمية تحقيقية! بل المقصود نقل

---

(١) كيان فولادي، أسبوعية **إطلاعات** (بالفارسية)، العدد **٣٠٥١**، الصفحة ١١.

(٢) ناصر كاتوزيان، كلمة ألقيت في كليـة القانون في طهران تحت عنـوان: «الأهمية الذاتية للقانون» (بالفارسية)، شهرخرداد الفارسي ١٣٧٧ هـ.ش.، نقلًا عن ناصر قربان نيا، **البحث في قانون العقوبات الإسلامي** (بالفارسية)، الصفحتان: ٣٠ و٣١.



وقائع وشواهد قطعية حية على ما نحن بصدد بيانه في هذا العنوان، وبالنحو التالي:

أولًا: النموذج الأول

أشرنا خلال البحث في المعايير التي يتبعها العقل في مجال ترتيب المصالح[١] إلى أن واحدًا من تلك المعايير هو كون المصلحة أصليةً أساسيةً دون الأخرى.

لا بد للفقيه وهو يعمل المعيار أن يعمل باحتياط تام في هذا المجال، فيلاحظ ما يترتب من ضرر على اختيار المصلحة المؤقتة غير الأساسية وتقديمها على غيرها من المصالح الأساسية فلا يقدم على ذلك.

لا يبدو - طبعًا - أن هناك فقيهًا عاقلًا يتأمل في ما قلناه قبل قليل بصورة عامة، وإنما المهم هو الاهتمام والتوجه إلى الإعمال الدقيق لتلك الحقيقة حين ممارسة عملية الاستنباط. وكما قلنا سابقًا، فإن هناك موارد كثيرة لتقديم المصلحة الأساسية على غيرها من قبل المشرع الإسلامي.

ثانيًا: النموذج الثاني

الاستصلاح الذي يمكن أن يكون منشأً لاستنباط الحكم الإلهي ليس عملًا بسيطًا أبدًا، وخاصةً على مبنى الإمامية القائل بلزوم رجوعه إلى إدراك العقل القطعي لكي لا نقع في فخ العمل بالظن الذي نهى عنه الشارع[٢].

ويتفق كثيرًا أن فقيهًا ما قد يعتقد بأن عملًا ما هو عين المصلحة، فيدرك حسنه، فيفتي بشرعيته تطبيقًا لقانون الملازمة، في حين أن لذلك العمل الكثير من المفاسد والأضرار التي تظهر بمرور الزمان، وعلى الأمد البعيد، وفي مجال الإجراء والتطبيق، بحيث يثبت أن ما اعتقده الفقيه مصلحةً خاليةً من المفسدة ولازمة التحصيل لم يكن كذلك أبدًا.

---

(١) الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني، المطلب الثاني.

(٢) كما في سورة **يونس**: ٣٦. سورة **النجم**: ٢٨. وغيرهما.



وهذه الآفة كانت من الشدة بحيث أثارت خوفًا وهلعًا شديدَين أديا حتى بمن يهتم بدرك العقل والمباحث المرتبطة بذلك في أصول الفقه من المتخصصين إلى أن يختار عدم قدرة العقل في مجال إدراك المفاسد المحتملة غير الظاهرة، مغلقًا الباب أمام استنباط الفقيه الحكم على أساس الاستصلاح ودرك العقل وقانون الملازمة.

يقول المحقق الأصفهاني في هذا المجال:

«والتحقيق: إن المصلحة وإن كانت تامة الاقتضاء، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر، إلا أن الإيجاب فيه مفسدة، فلا يكاد يصدر من الحكيم، والإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامة، من المقتضى الموجود في الواجب الباعث على إيجابه، ومن عدم المانع من إيجابه»[١].

وعلى أساس الكلام السابق، ذهب قدس سره إلى أن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط، ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع، وبذلك سد الباب أمام الملازمة بين إدراك العقل وحكم الشرع[٢].

وقد سار المحقق الخوئي في مباحثه النظرية على نفس الطريق الذي سار عليه المحقق الأصفهاني[٣].

وأما بالنسبة إلى السيد الشهيد، فهو يسير قريبًا من ذلك المسير بتفكيكه بين المصلحة في الفعل وحسنه وبين المفسدة في الفعل وقبحه؛ فإنه على فرض أن العقل أدرك المصلحة أو المفسدة في الفعل، فإنه لا يمكنه أن يحكم بحسن الأول

---

(١) **نهاية الدراية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٤٩.

وقال بعد ذلك مباشرةً: «فمجرد إحراز المقتضى لا يكفي في إحراز مقتضاه فعلًا، بل اقتضاءً، أي: بنحو المقتضى بثبوت مقتضيه، وهو المعبر عنه بالحكم الاقتضائي في لسان شيخنا العلامة قدس سره». (المترجم).

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: محمد إسحاق الفياض، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٧٠.



ولزوم تحصيله، أو بقبح الثاني ولزوم الاجتناب عنه، وقد قدم (التجري) شاهدًا على ما ذهب إليه في المقام؛ إذ على الرغم من عدم المفسدة في الفعل المتجري به، فإنه لا شك في قبحه[1].

ولربما يكون السبب الكامن خلف عدم استفادة فقهاء الشيعة من إدراك العقل والاستصلاح في نظام الاستنباط عندهم، مع أنهم يعتقدون بأن إدراك العقل واحد من المصادر الأربعة للكشف عن الحكم، هو الخوف من الآفة محل الكلام، ومشاهدة الوقوع في فخها وفي فخ القياس والاستصلاح غير المنضبط من قبل الكثيرين على مر التاريخ، وإعمال الأهواء والأذواق الشخصية من قبل بعض مدعي الفقاهة بعد وفاته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مباشرةً على مرأى من الجميع ومسمع منهم.

إلا أن الحل السابق لا يمكن أن يكون حلًّا فنيًّا صحيحًا أبدًا؛ بشهادة أننا نرى المحقق الأصفهاني والخوئي في حين التضييق على قانون الملازمة والاستصلاح على الصعيد النظري (أصول الفقه)، فإنهما على صعيد العمل (الاستنباط) لا يلتزمان بذلك أبدًا[2].

هذا علاوةً على ما يذهب إليه المحققان وغيرهما في باب تزاحم الأحكام المكشوفة، من اعتبار العقل معيارًا من معايير تشخيص المصلحة المهمة والأهم[3]؛ إذ من الواضح جدًّا، أن الحكم بتقديم أحد الطرفَين على الآخر وإن كان في مجال التزاحم وبعد الكشف عن الحكم، إلا أنه على الرغم من ذلك يعتبر نوعًا من استنباط الحكم الشرعي أيضًا، هل يعتبر: «الغصب حرام»، و: «إنقاذ الغريق واجب» حكمًا شرعيًّا، بينما لا يعتبر «تقديم وجوب إنقاذ الغريق على حرمة الغصب» كذلك؟!

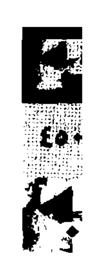
ولقد بذلنا غاية الجهد في كتابنا **الفقه والعقل** علاوةً على ما بذلناه هنا من جهود في حصر مباني وشرائط الاستفادة من درك العقل، والقابليات والإمكانات الهائلة التي تقدمها المصلحة في خدمة عملية الاستنباط وضبط ذلك. ويمكن عرض حاصل ذلك كله في ما يلي:

---

(١) السيد محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٢) راجع: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٢٥ إلى ١٢٧.

(٣) راجع: الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الدراسة.



أ - الظاهر أن ليس هناك منطقة فارغة من الحكم وخارجة عن مجال شمول المدارك اللفظية المعتبرة في الشريعة الإسلامية، إلا أن يتفق التعارض بين تلك المستندات، وهي الحالة التي سنتناول حكمها بعد ذلك.

ب - على الرغم من جميع ذلك، فإنه يمكن الاستفادة من إدراك المصلحة والمفسدة من قبل العقل عن طريق الاستخدام الاستقلالي لذلك إلى جانب سائر المستندات الأخرى، كما يصادفنا الكثير من ذلك في النصوص الفقهية[1]. وفي هذا الإطار يبرز الاستخدام الاستقلالي للاستصلاح في عملية الاستنباط.

ج - على الرغم من كفاية ما هو موجود من الأدلة الشرعية اللفظية، من القرآن، والحديث، ومعاقد الاتفاق المذكورة في الكتب الفقهية[2]، في كشف الأحكام الشرعية، إلا أنه في حالة تزاحم الأحكام المكشوفة (تزاحم واجبَين، أو حرامَين، أو واجب وحرام) وإجرائها، أو في حالات تعارض الأدلة اللفظية، يبرز الاحتياج إلى إدراك العقل والاستصلاح الذي يعتبر في الكثير من الموارد الدليل الوحيد الذي يمكن للفقيه وحاكم الشرع الاستفادة منه حينئذ.

د - الاستفادة من إدراك العقل والاستصلاح لا يقتصر على الاستخدام الاستقلالي، بل التوجه إلى هذه العناصر في تفسير النصوص وتوسيع مفادها أو تضييقه له استخدامه الواسع والمؤثر كما مر معنا[3].

هـ - على الفقيه أن لا يغفل حين استفادته من المصلحة، والعقل، ومقاصد

---

(١) راجع مثلاً: الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، الصفحات: ٢٥، ٢٩، ٣٢، ٤٠، ٤٥، ٤٩، ٥٤، ٥٥ (=الجزء ١، الصفحات: ١٩٨، ٢٣٣، ٢٥٣، ٣١٥، ٣٤٩، و الجزء ٢، الصفحات: ١١، ٥١ و٦٣).

(٢) المقصود من معاقد الاتفاق هو التعبير الخاص المتفق عليه بين الفقهاء والمذكور في كتبهم، كما في قولهم: «من شروط العوضَين القدرة على التسليم». (راجع: المصدر السابق، الصفحة ١٨٦= الجزء ٤، الصفحة ١٨٦).

ومن جملة خصائص المعقد مورد الاتفاق هو حجية إطلاقه وصحة التمسك بذلك الإطلاق، وأما ما يقال من أن الإجماع والاتفاق يجب الوقوف في حجيتهما على القدر المتيقن من جهة كونهما دليلَين لبيّين، إنما هو ما لم يكن له معقد منهما.

(٣) راجع: المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الثاني من هذه الدراسة. وأيضًا: **الفقه والعقل**، الصفحات ١٦٥ إلى ١٧١.



الشريعة عن الدليل اللبي غير اللفظي - والذي قد يكون السبب في التذبذب والانزلاق في الكثير من الموارد - وعن الأسس والشرائط اللازم توفرها في تلك الاستفادة كما أوضحناه في هذه الدراسة وفي كتابنا **الفقه والعقل**.

و- كما أن عدم التحرز، والتهور، وعدم الاحتياط، والجرأة على الإفتاء أمر غير محمود، فإن الخوف والتردد غير الموجه كذلك أيضًا، كما أن الشجاعة والشهامة في الاستفادة من جميع الإمكانات والقابليات الكامنة في المستندات أمر يستحق المدح والثناء أيضًا.

وعلى هذا الأساس، فكما أن على الفقيه أن يستشعر المسؤولية تجاه أصول الاجتهاد المنضبط وأسسه، فإن عليه في الوقت نفسه أن يستفيد تمام الاستفادة الممكنة من إدراك العقل، والمصلحة، ومقاصد الشريعة أيضًا، وأن لا يدع الخوف من الوقوع في حالة احتمال عدم إدراك بعض المفاسد أو المصالح الأهم يتسرب إلى نفسه؛ إذ أن ذلك سيؤدي لا محالة إلى عدم تمامية ما يمارسه من عمليات استنباط بغياب بعض العناصر الفاعلة فيها[1].

---

(١) يقول الأصولي الشهير الميرزا القمي في مجال لزوم نظر الفقيه إلى جميع الجوانب: «العاقل البصير لا بد أن يلاحظ مضار طرفَي الفعل والترك في كل ما يرد، ولا يقتصر على أحد الطرفَين، ولذلك أمثلة كثيرة، منها: الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات، فإن الاحتياط عن النجاسة حسن، لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين، وتضييق الأمر، والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده أيضًا حسن، بل أحسن...».
لا يخلو نقل تتمة كلامه قدس سره من فائدة، حيث يقول: «وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن، لكن إقامة المعروف، وإغاثة الملهوف، ورفع المفاسد، وقطع الدعاوي بين الناس، والإصلاح بينهم أيضًا حسن، بل أحسن. وهكذا.
فإذا ورد عليك مسألة وتردد أمرك بين أن تحكم فيها بما أدى إليه ظنك وأن تحتاط، فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن، وبتذكرها تثبط على الدخول فيه، فتذكر حينئذ ما ورد عليك من الآيات والأخبار الدالة على إقامة المعروف والإصلاح بين الناس، وأنه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق، وأن التسبيب لتلف الأموال والنفوس، وتعطيل أحكام الشرع مذموم، وعليك أن تحتاط من أن يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان، فإن الشيطان أيضًا قد يصير عالمًا صالحًا متنسكًا لأجل تغرير الصلحاء والعباد، ألا ترى أنه يوسوس في أحكام النجاسات ونية العبادات إلى أن يجعل الإنسان متأذيًا عن طاعة الله؟!».
مصدر سابق، الصفحة ٤٤٦. (المترجم).



بل يجب أن يكون على يقين بأنه في استفادته من تلك العناصر أقرب منه إلى الواقع والصواب من حالة عدم استفادته منها وإغفالها. كما أنه على فرض أنه أخطأ في بعض الموارد، فإنه تعالى يقبل عذر القاصر بعد اجتهاد وإن لم يصل إلى الواقع، وإن كانت إصابة المجتهد للواقع (بمعنى: ما اعتبره الشارع للمكلّف أعم من الواقع الأولي أو الثانوي الذي يعبر عنه بالحكم الظاهري[1] دائميةً يمكن القول باعتبار ذلك بأن كل مجتهد مصيب!

ما سبق، يوضح الهدف من نقل ثاني النماذج المذكورة آنفًا؛ إذ يطرح هذه الأيام البحث في مسألة الموقف من إجارة الرحم للزراعة، حيث أن واحدًا من طرق إثبات الجواز هو ما تقدم في هذا النموذج، يعني: الزواج المؤقت من صاحبة الرحم، كما جاء في بعض الكتابات اعتمادًا على أصل الجواز، ووجود المصلحة، وعدم الدليل المعتبر على المنع، بل جوز البعض أيضًا حتى في حالة عدم العقد على المرأة.

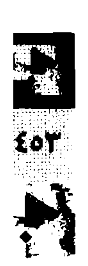
ولسنا هنا بصدد البحث في أصل الموقف مما جاء في هذا النموذج[2]، كما أننا لسنا بصدد بيان الموقف مما ذكر في إثبات الجواز من الاستناد إلى المصلحة، وسنبني على أساس فتح مجال أمام التمسك بالمصلحة وعدم الإشكال الكبروي في التمسك بالاستصلاح، إلا أن ما نحن بصدده إنما هو بيان الإشكال في صغرى تحقق المصلحة في مثل مسألة إجارة الرحم مع الالتفات إلى لوازمه التي منها ما جاء في النموذج الثاني المزبور.

ومن الطبيعي جدًّا، أن الفقيه في مواجهته للوهلة الأولى لموضوع من قبيل: إجارة الرحم، وخاصةً إذا كان الباعث عليه الحيلولة دون وقوع بعض المشاكل كانحلال الأسرة وتشتتها، أو حالة فقر المرأة صاحبة الرحم الشديد وحاجتها إلى المال، وما شابه

---

(١) تعبير «الحكم الظاهري» في مقابل تعبير «الحكم الواقعي» يوهم أن الحكم الأول ليس حكمًا واقعيًّا ولا مجعولًا إلهيًّا. في حين أنه مجعول إلهي في زمان الشك والحيرة.
والظاهر أنه يمكن التخلص من التوهم السابق بالتعبير بالواقع الثانوي في مقابل الواقع الأولي، وإن كان ذلك سيستلزم إيجاد تعبير مناسب لما يسمى بالأحكام الثانوية الواقعية التي جعلت للحالات الاستثنائية لكي لا تختلط بما عبرنا عنه بالواقع الثانوي.

(٢) راجع ما كتب من مقالات تجد فهرستها في كتاب **فهرسة المقالات الفقهية** (بالفارسية) لرسول طلائيان، الصفحات ٣٨٩ إلى ٣٩١.



ذلك، فإنه لن يرى أمامه غير المصلحة، أو المصلحة الغالبة على أبعد التقديرات، إلا أن مزيد التأمّل في المسألة وعواقبها قد يحول دون ذلك، بحيث لا يمكن معه الجزم بالمصلحة المحضة أو الغالبة، الأمر الذي لا يمكن معه التمسك بالاستصلاح دليلًا للجواز الشرعي في الحالة المذكورة وما شابهها من الحالات.

والكلام هو الكلام بالنسبة إلى الاستفادة من الاستصلاح للمنع من عمل ما اعتمادًا عليه كما هو واضح.

ثالثًا: النموذج الثالث

ومن جملة النكات التي لا بد من عدم الغفلة عنها من قبل الفقيه، وحاكم الشرع، والجهات المسؤولة عن تشخيص المصلحة، هي النتيجة التي يعطيها التفاعل بين أكثر من استصلاح عندما يتفق ذلك في بعض الحالات؛ إذ أن ذلك قد يكون له دوره الفاعل في عملية الاستنباط بعد احتمال تغير نتيجة الاستصلاح عندما لا يكون معه غيره على ساحة الاستنباط مع ما تكون عليه مع وجود استصلاح أو عدة استصلاحات إلى جانب ذلك الاستصلاح، بل قد يتفق ذلك كثيرًا كما هو واضح.

فكما أن الفقيه عليه أن يدخل في معادلة الاستنباط كل ما له دخل من العناصر المؤثرة في النتيجة في ما لو كانت تلك العناصر لفظيةً لكون بعضها يؤثر في مفاد البعض الآخر، فكذلك الأمر في ما نحن فيه بالضبط، فيجب أخذ نتيجة الاستصلاحات من جهة وضمها إلى سائر مستندات الاستنباط وعناصره للوصول إلى النتيجة النهائية للمعادلة.

وما أكدنا عليه بداية النموذج الثالث هو هذا الأمر؛ إذ لا بد - في الأخذ بالاستصلاح - أن لا تكون نتيجة مجموع الاستصلاحات خلاف المصلحة كما هو واضح.

وبعيدًا عن الموقف من صحة أو سقم ما جاء في النموذج الثالث، وعما إذا كان ما جاء فيه بعنوان الدفاع عن حقوق المرأة شرعيًّا أم لا، وعما إذا كان هناك طريق آخر لإثبات ما ذكر هناك غير الاستصلاح، فسوف نبني على أساس ما جاء فيه، من حساب المهر تبعًا لقيمة اليوم، وتنصيف الممتلكات، وأجرة المثل.



ولو فرضنا أن كل واحد من تلك القرارات صحيح في ما لو نظر إليه بصورة مفردة بحيث كان فيه اتساق مع المستجدات والحوادث العالمية المعاصرة، ومع المصالح التي يدركها العقل إدراكًا قطعيًّا، إلا أننا إذا نظرنا إلى كل واحد منها إلى جانب غيره من القرارات بحيث كان الملحوظ المجموع، فهل ستكون النتيجة هي هي، أم أنها ستتغير؟

ما سبق في هذا الفصل إشارة مختصرة إلى بعض الآفات التي يمكن أن يتعرض لها فقه المصالح، والاستفادة من المصلحة في عملية الاستنباط. ومن الواضح، أن الحيلولة دون الانزلاق إلى هذه الآفات تكمن في الاهتمام بما جاء في مفاصل هذه الدراسة الأخرى، الأمر الذي نبهنا عليه سابقًا، وأغنانا عن الكلام والإعادة في ما نحن فيه.

ختامًا نقول:

إن عدم إعمال الدقة اللازمة في الاجتهاد من قبل المتصدين لممارسة عملية استنباط الأحكام، يعتبر آفةً بارزةً عظيمة التأثير بالنسبة إلى اتضاح الأحكام، وكشفها، وإجرائها في المجتمعات البشرية المختلفة.

ويمكن بصورة عامة تقسيم تلك الآفات إلى قسمَين رئيسيَّين:

الأول: التحجر الأعمى على مفاد الألفاظ وعدم التوجه إلى روح الشريعة وأهدافها الكلية، والاجتهاد على أساس الإفتاء بالاحتياط، وانحصار منابع الاستنباط ومصادره بالقرآن والسنّة بالكيفية السابقة، والاجتهاد بدون هدًى من مقتضيات الزمان والمكان.

الثاني: الإفراط في النزعة إلى المصلحة، عدم التعبد، النزعة العقلانية المفرطة - والتي هي في الواقع ليست إلا الوهم والظن غير المعتبرَين لا العقل - والاعتماد على الملاكات والمناطات الظنية للأدلة.

ومن الواضح، أنه كما أن المنهج الأول التفريطي خطير، فإن المنهج الثاني الإفراطي لا يقل عنه خطورة، وهنا، تبرز واحدة من أهم مسؤوليات الفقيه بحيث يبتعد عن كل ما من شأنه الانحراف بروح الاجتهاد إلى غير الطريق السوي وإن كان الظاهر والقشور تهيء له أنه يسير على ذلك الطريق.



يجب أن يلتفت إلى أن الأهواء والأذواق الشخصية والاستصلاح بناءً عليها، والنزعة غير الموضوعية إلى التجديد، والميل إلى جعل المصالح الدنيوية لهذا وذاك محورًا، كما أنها تسيطر على فكر الإنسان الفطري وتحتلها وتجعلها خاضعةً لها، فإنها تكون سكينًا من الفكر الأعوج الموبوء مشحوذةً على رقبة الدين، تخرج ما هو من الدين منه، وتفرغ الشريعة ومنظومتها من شحناته، الأمر الذي لا تنحصر ويلاته على الدين بل يشمل ذلك الدنيا أيضًا.

يقول أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«لا يتْرُك الناسُ شيئًا من أمر دينهم لاستصلاح دنياهم إلّا فتَحَ اللّهُ عليهم ما هو أضَرُّ منه»[١].

الشريعة جزء من الإسلام، والإسلام دين مطابق للمصلحة والفطرة؛ ومن هنا، كان حلال المشكلات التي يواجهها الإنسان في حياته بالأمس، واليوم، وغدًا، كما أنه يحقق جميع ما يحتاجه هذا الإنسان في تلك الحياة، إلا أنه في خضم جميع ذلك، يجب أن لا ننزلق إلى مطبات هنا وهناك في هذا المجال، من قبيل: الاحتياجات الوهمية المجعولة من قبل البشر – والتي هي ليست في الواقع إلا «توهم مصلحة» لا «مصلحةً»؛ و«عادةً» لا «ضرورةً» – واللذات والأطماع الشخصية العارضة، وسوء الإدارة، فنحمل الشريعة والفقه جميع تلك الأمور، ثم نبتلى بمصيبة توجيه ذلك ومحاولة الإفلات من قبضته.

مسؤوليتنا أن يكون منهجنا وأسلوب حياتنا وسيرتنا على أساس من الشريعة، والاتساق بين الاثنين، لا العكس، بحيث نحاول تطبيق الشريعة وتشكيلها على أساس أهوائنا وميولاتنا.[٢]

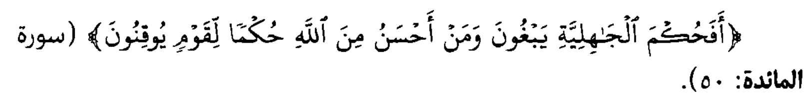
لا يحتاج سبحانه وتعالى إلى متولٍّ يتولى مسألة «التشريع» و«التقنين»، فهو خالق الإنسان، وقبل أي شيء هو العارف بذلك الإنسان وباحتياجاته. فالتقنين

---

(١) **نهج البلاغة** (فيض الإسلام)، الحكمة رقم ١٠٣، الصفحة ١١٣٥.

(٢) من الواضح، أن هذا الكلام لا يعني عدم اهتمام الفقه بالمصالح والأعراف والثقافات. وإنما الكلام مع من يتوقع من الفقه أن يكون في خدمة تحصيل جميع ميول الإنسان وأهوائه مهما كانت!

والتشريع حقه، والإطاعة تكليف الآخرين وما فيه مصلحتهم.



﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (سورة **المائدة:** ٥٠).

ومن المقطوع به، أن العمل بالشريعة مما فيه خير الدنيا والآخرة وصلاحهما، وأن الاجتهاد الفني المنضبط هو الطريق الأكثر اطمئنانًا للوصول إلى الشريعة في زمن غيبة الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأن التوجّه والالتفات إلى الآفات السابقة الذكر وبذل الجهود البناءة لتشخيصها والحيلولة دون وقوعها، واحد من جملة أهم مسؤوليات الفقيه الخطيرة للمنع من حصول أية خسارة في قابليات الشريعة وإمكاناتها التي تجعلها في خدمة الإنسان في رحلته، فلا نسد الباب أمام واحد من تلك القابليات والإمكانات لتكون النتيجة وضع الإنسان في زاوية ضيقة قد لا يكون له مهرب منها إلا إلى ما لا تحمد عقباه، وعدم إعطاء الشريعة لطاقتها التشغيلية الكاملة للأسف الشديد.

وسلام اللّه عليك يا أبا الحسن حيث قلت:

«ألا أخبرُكم بالفقيه حَقّ الفقيه؟[١] من لم يرخِّصِ الناسَ في معاصِي اللّهِ، ولَم يقَنِّطْهُم مِن رحمة اللّه»[٢].

---

(١) «الفقيه» في هذا الحديث هو الرجل الفاهم المطلع على الدين والشريعة، وهو ما يشمل الفقيه الاصطلاحى أيضًا.

(٢) الحسن بن علي بن شعبة الحراني، **تحف العقول**، الصفحة ١٤٤.



نتائج الباب الثالث للدراسة

وبعد هذه الجولة المفصلة في مباحث هذا الباب من أبواب الدراسة، فبالنسبة إلى النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث والتقصي في هذا الباب، فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

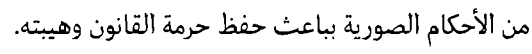
١- على الرغم من أن جميع ما جاء بصيغة الحيل أو غيرها مما لا يتناسب مع المقاصد ومما يعد من الأحكام الصورية الشكلية أمر غير قابل للدفاع عنه، إلا أن إنكار جميع هذه الأحكام أمر غير فني ومخالف لجملة من المستندات المعتبرة في الوقت نفسه، كما أنه غير مناف - بنظرة تحليلية دقيقة - لفقه المصالح.

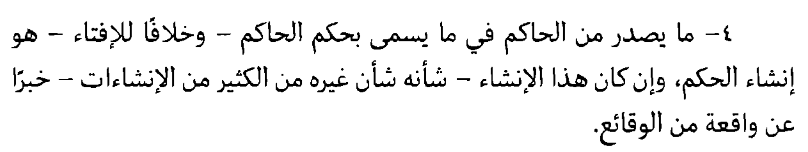
نعم، في صورة إخلال هذه الأحكام بالنظام، أو منافاتها لمصالحه العليا - ولو لم تصل إلى حد الإخلال - فإن للحاكم الإسلامي الصالح العمل طبق المصلحة الجديدة.

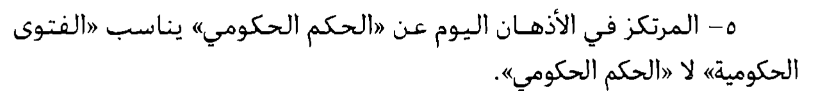
٢- الحيل والتدابير المنافية للمقاصد الشرعية الكلية يجب أن لا توزن بموازين من قبيل: فقدان أو عدم فقدان الشرطِ الشرعي للظاهرة التي أخذت الحيلة قالبها، المخالفة أو عدم المخالفة للعرف وفهم المخاطبين بالبيان الشرعي، المخالفة أو عدم المخالفة لمجموعة المستندات والنصوص المبينة للشريعة.

٣- الأحكام المنافية لأهداف الشارع ومقاصده، أو الحيل الشرعية، أو الأحكام التي تعتبر شكليةً صوريةً في الحالات التي تخلو فيها من الآفات المشار إليها، لا تعد متنافيةً مع مقاصد المشرع، بل هي مما يصل به الشارع إلى مقاصده)، ولا هي من الحيل، بل هي إراءة لطريق من طرق التخلص والحل، وإن كان من الممكن أن تحسب




من الأحكام الصورية بباعث حفظ حرمة القانون وهيبته.


٤- ما يصدر من الحاكم في ما يسمى بحكم الحاكم - وخلافًا للإفتاء - هو إنشاء الحكم، وإن كان هذا الإنشاء - شأنه شأن غيره من الكثير من الإنشاءات - خبرًا عن واقعة من الوقائع.


٥- المرتكز في الأذهان اليوم عن «الحكم الحكومي» يناسب «الفتوى الحكومية» لا «الحكم الحكومي».

٦- مصاديق أولي الأمر في الآية (٥٤) من سورة **النساء** لا تشمل إلا المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، يشهد لذلك الآية ذاتها علاوةً على آيات ونصوص أخرى.

٧- هناك أربع نظريات في مجال سعة الحكم الحكومي وحيطته: التضييق المطلق، التضييق النسبي، التوسيع المطلق، التوسيع النسبي. وتعتبر الأخيرة هي الصحيحة في المقام.

٨- لا يلزم العمل بالمقرّرات المجعولة من قبل الجهات الحكومية إلا أن تدعم من قبل حاكم الشرع، أو يستلزم عدم العمل بها الإخلال بالنظام والفوضى.

٩- أصالة التشريعية وكون الأصل في القضايا الشرعية أنها حقيقية مما لا أساس له صحيح، والمرجع في هذا المجال هو الاطمئنان الشخصي للفقيه، القائم على أساس القرائن المختلفة . الأمر الذي يصدق على سائر الأصول اللفظية المطروحة في علم الأصول. فالمهم هو معرفة القرائن الدالة على التعيين.

١٠- تعتبر أمور من قبيل: وضع الناطق بالنص والظروف التي يعيشها، الزمان، المكان، الباعث على إصدار النص، مجموع الأحكام والمستندات الشرعية، الارتكازات الفقهية القطعية، تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولحاظ مصالح المكلفين من قبل المشرع في جميع التشريعات، جزءًا من القرائن الكثيرة لحصول الاطمئنان للفقيه، وتمييز النص المبين للشريعة والقضية الحقيقية عن غيرهما.

١١- التحجر والتوقف، التقصير، النزعة الأشعرية في مقام فهم المصلحة واكتشافها من الشريعة وفي مقام الاستفادة من المصلحة في عملية الاستنباط، من جملة الآفات الموجودة في مجال تأثير المصلحة والاستفادة منها في الفقه.



١٢- يعتبر عدم الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتي، إنكار تأثير المصلحة في التشريع، النظرة التجزيئية لمستندات الشريعة ومنظومتها، الغفلة عن مقاصد الشارع، ردود الفعل غير الموضوعية إزاء النزعة المصلحية المفرطة، الإحجام المفرط غير المدروس خوف الوقوع في القياس المحرم، من جملة أسباب التحجر والتقصير.

١٢- النزعة المصلحية المفرطة، والوقوع في مطبات من قبيل: مقولة: «الهدف يبرر الوسيلة»، البدعة، تعريف الدين وتعريته من جنبته الإلهية المقدسة، غياب المنطق والميزان الصحيحَين في الأخذ بالمصلحة في عملية الاستنباط، تعتبر من جملة آفات فقه المصالح.

١٤- النزعة النفعية السلبية، غياب روح الإطاعة للقوانين، التعصب الأعمى، اعتبار الشريعة ناقصةً لا يمكنها استيعاب الحوادث الواقعة ومواكبتها، تأثر عملية الاستنباط بالأهواء والأحاسيس الشخصية، من جملة الأسباب المؤدية إلى الإفراط في النزعة المصلحية.

١٥- يجب في فقه المصالح عدم الغفلة أبدًا عن المصالح الأساسية والبعيدة أحيانًا عن النظر الابتدائي البسيط، وعن لوازم ومقارنات تلك المصالح أيضًا.

١٦- في مجال الاستفادة من المصلحة في عملية الاستنباط، يجب الالتفات إلى نتيجة التفاعل بين الاستصلاحات المختلفة حينما يتفق ذلك.

١٧- يمكن تلخيص الآفات التي يتعرض لها الاجتهاد في آفتَين رئيستَين: التحجر والجمود غير المنطقي على الألفاظ، والغفلة عن الأهداف والمصالح محل اهتمام الشارع من جهة، والإفراط في النزوع إلى الاستصلاح وتدخل الأهواء الشخصية بدلًا عن الموضوعية والتعقل من جهة أخرى.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين.

ليلة النصف من شهر رمضان المبارك ١٤٢٨ هـ.ق.

الخامس من شهر مهر ١٣٨٦ هـ.ش.



الحواشي التحقيقية، والتوضيحية، والتكميلية للباب الثالث من الدراسة

الحاشية رقم (١)

يجب أن نقف على حقيقة (التورية) المذكورة في الشريعة وماهيتها.

لا ينبغي الريب في أن (التورية) لا يمكن أن تكون تزويرًا وقناعًا للحقيقة والواقع وإضاعة حق التفاهم والتخاطب، بل يجب أن تفسر بحيث يكون لها موقعها الصحيح في منظومة الشريعة ومجموع الأحكام، لا بما لا يتسق مع ذلك، يجب أن يكون للتورية مكانها المناسب في المنظومة الأخلاقية التي أقرها الدين بلا أي تناف مع ذلك.

من هنا، يجب القول بأن (التورية) ممارسة أخلاقية لمن كان له ضمير ديني؛ إذ قد تحول الظروف أحيانًا دون تحمل الحقيقة، ليس المقصود حالات الاضطرار بحيث تكون حياة الإنسان على المحك، بل المقصود أنه لا يمكن التضحية ببعض الحقائق والواقعيات.

فلنفترض أن شخصًا ما يطلب مالًا من آخر إلا أنه كان ذا سيرة سيئة في قضاء الدين، أو كان سفيهًا لا يحسن الاستفادة من القرض، أو كان ذلك المال مما قد يعرضه إلى الخطر - مثلًا، بحيث يمكن إخباره بالواقع، وأن المال موجود يمكن إقراضه له، ولكن، يمكن القول في هذه الحالة بأن إخباره بإمكان الإقراض مع الامتناع عن ذلك سوف يكون له الكثير من التبعات السلبية.

يمكن في الحالة السابقة أن نتعاطى مع تلك الحالة بما يتعاطى الناس به في مثل هذه الموارد من ادعاء عدم ملكهم المال، إلا أن الضمير والوجدان الديني للإنسان قد لا يتحمل ذلك، فتبرز حينئذ (التورية) حلًّا لهذه المعضلة، بأن يقصد



في ادعائه عدم المال عدم وجوده في يده في هذه اللحظة - مثلًا، وإن كان السامع سيعتقد بأن المقصود هو عدم ملك المال أساسًا.

(التورية) في تكييفها السابق قد تؤيد ببعض ما صدر من المعصومين في بعض الموارد.[1] كما في قول المعصوم وقد سئل عن الوصي بعده صلى الله عليه وآله: «من بنته في بيته»، أو في قوله وقد سئل عن عدد الخلفاء بعده صلى الله عليه وآله: «أربعة، أربعة، أربعة»، أو في قوله في مقابل الحجاج بن يوسف الثقفي حيث يصفه: «قاسط عادل» التي تحتمل أكثر من وجه.

على هذا الأساس، يمكن الإشكال على بعض ما ورد من أمثلة للتورية في بعض النصوص الفقهية بحيث يمكن القول بعدم جوازها شرعًا.

نعم، المشكلة التي تبقى في هذا المجال، رواية نقلناها سابقًا عن ابن إدريس[2]، والتي كانت منشأً لبعض الفتاوى في المسألة.

على سبيل المثال: يقول الشيخ الأنصاري قدس سره:

«كما لو استأذن رجل بالباب، فقال الخادم له: ما هو هاهنا، وأشار إلى موضع خال في البيت، وكما لو قلت: اليوم ما أكلت الخبز، تعني بذلك حالة النوم أو الصلاة»[3].

وفي ما لو قلنا بتمامية الرواية سندًا الأمر الذي فيه كلام[4]، خاصةً بعد عدم وجودها في الكتب الأربعة، فبالنسبة إلى هذه الرواية يمكن ذكر ما يلي:

أ - يعتبر «النقد الداخلي والمحتوائي» للرواية الواردة عنهم عليهم السلام من جملة المعايير المعروفة في الاجتهاد.

---

(١) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٢، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٤١، الصفحة ٢٥٣، الحديث ٤. الصفحة ٢٥٤، الحديث ٧.

(٢) **السرائر**، الجزء ٣، الصفحة ٦٣٢.

(٣) **المكاسب**، الصفحة ٥٠ (=الجزء ٢، الصفحة ١٧).

(٤) من جهة فساد عقيدة عبد الله بن بكير بن أعين. حيث كان من الفطحية، وإن كان من أصحاب الإجماع، هذا علاوةً على الكلام الموجود في ما ينقله ابن إدريس في قسم (المستطرفات) من كتابه. راجع مثلًا: السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، ٤٧ و ٤٨.



والمقصود بالنقد الداخلي والمحتوائي، هو أنه بعيدًا عن مسألة سند الرواية، فإنه يجب الوقوف عند مفاد الرواية أيضًا، بحيث أننا إذا وجدنا أنها لا تتسق مع سائر الأحكام الشرعية، أو مع المكانة السامية للمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فإنه يجب المصير حينئذ إلى رد الرواية، وطرحها، وعدم العمل بها[1].

يقول أحد الفقهاء في مجال ما ورد من الروايات في بيع الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لتمره ممن يعلم أنه يجعله خمرًا[2]:

«فتلك الروايات بما أنها مخالفة للكتاب والسنة المستفيضة، وبما أنها مخالفة لحكم العقل كما تقدم، وبما أنها مخالفة لروايات النهى عن المنكر، بل بما أنها مخالفة لأصول المذهب، ومخالفة لقداسة ساحة المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حيث أن الظاهر منها أن الائمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كانوا يبعيون تمرهم ممن يجعله خمرًا وشرابًا خبيثًا ولم يبيعوه من غيره، وهو مما لا يرضى به الشيعة الإمامية، كيف ولو صدر هذا العمل من أواسط الناس كان يعاب عليه، فالمسلم بما هو مسلم، والشيعي بما هو كذلك، يرى هذا العمل قبيحًا مخالفًا لرضى الشارع، فكيف يمكن صدوره من المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ؟!»[3].

وهذه الروايات وإن كان مما يمكن توجيهه بنظرنا[4] مما لا لزوم معه لردها، إلا أنه يمكن القول بصورة عامة بالنسبة إلى تلك الروايات، بأن الرواية لو كانت معتبرةً سندًا، إلا أنها كانت أيضًا لا تتسق مع ضرورة أو أكثر من ضروريات الدين وأمثال ذلك، فإنها يجب ردها، وهذا مما لا يمكن التردد بشأنه.

ب – يمكن أن تكون الرواية ناظرةً إلى الحاجة والضرورة التي قد تتفق أحيانًا

---

(١) راجع: السيد علي السيستاني، مصدر سابق، الصفحتان: ٢١٢ و٢١٣.

(٢) راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، الصفحتان: ٢٣٠ و٣٢١، الحديث ٦ و٨.

(٣) راجع: السيد روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، الجزء ١، الصفحتان: ١٤٦ و١٤٧.
وتتمة الموجود هناك قوله قدس سره: «واحتمال أن يكون البيع مشتملًا على مصلحة غالبة أو تركه على مفسدة كذلك توجب الجبران، ومعه، لا قبح فيه، بل لعل القبح في تركه، (فاسد)؛ فإنه مع كمال بعده في نفسه، بل بطلانه. لأن في مثل تلك العناوين الاعتبارية ليست مصلحةٌ ذاتيةٌ لا تصل إليها العقول». (المترجم).

(٤) وقد تناولنا ذلك بالتفصيل في بحوث الخارج التي ألقيناها لا مجال لذكرها في المقام.



مما أشرنا إليه في بيان فلسفة تشريع جواز التورية. الحاجة التي لو سد أمامها جواز التورية يقع الإنسان في العسر، وإن لم يصل إلى تلك الدرجة من العسر والحرج الرافعَين للتكليف.

ج - الرواية محل البحث قد نقلت عن **مستطرفات السرائر**، وفي ذيلها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ليس بكذب عنيد»، في حين أن لفظ «عنيد» لم يرد في **وسائل الشيعة** الذي نقلها عن **المستطرفات**[1].

والظاهر أن الكتب الفقهية التي نقلت الرواية من قبيل: **مكاسب** الشيخ الأنصاري، اعتمدت على ما ورد في **الوسائل** بدون مراجعة **السرائر**[2]، مع أن من الواضح ترتب أثر كبير على مفاد الرواية بوجود اللفظ المزبور أو عدم وجوده؛ إذ بناءً على وجوده، يكون المنفي من قبل الإمام إنما هو (الكذب العنيد)، وهو ما خالف الحقّ عن عمد لا مطلق الكذب.

ختامًا، ينبغي الاعتراف بأن ما طرحناه من أبحاث في ما يرتبط بالتورية في هذه الدراسة لا يتناسب مع أهمية الموضوع وحساسيته، إلا أن عذرنا في ذلك أنه خارج عن موضوع تلك الدراسة.

الحاشية رقم (٢)

يذهب السيد الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن الاقتصاد الإسلامي هو «مذهب اقتصادي» لا «علم اقتصاد» (**اقتصادنا**، الصفحة ٣١١).

والمقصود بالمذهب الاقتصادي عنده هو: «مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية». (المصدر السابق، الصفحة ٢٦٣). فيعتبر المذهب الاقتصادي قاعدةً وأساسًا لوضع «القوانين المدنية»، التي تنشأ من الأسس النظرية، والمفاهيم الأساسية، والأخلاقية، و...، (المصدر االسابق، الصفحتان: ٣٦٢

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٢، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٤١، الصفحة ٢٥٤، الحديث ٨.

(٢) **المكاسب**، الصفحة ٥١ (الجزء ٢، الصفحة ٢٠).



و٣٦٦)[1].

كما يعتقد بأنه: «ليس المهم فقط أن نرتفع إلى مستوى التمييز بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني، بل لا بد أن ندرك باستيعاب أيضًا الروابط التي تشد أحدهما إلى الآخر، باعتبارهما مندمجَين في مركب عضوي نظري واحد.

فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده يشكل قاعدةً لبناء فوقي من القانون، ويعتبر عاملًا مهمًا في تحديد اتجاهه العام. وكون المذهب قاعدةً نظريةً للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بدوره بناءً علويًا لقاعدة يرتكز عليها، فإن البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة، ويضم طوابق متعددة يرتكز بعضها على بعض، ويعتبر كل طابق متقدم أساسًا قاعدةً للطابق العلوي المشاد عليه. فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيف وفقًا للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب».

كما يذهب قدس سره إلى أنه يمكن الوصول إلى المذهب الاقتصادي عن أحد طريقَين:

الأول: التكوين والإبداع (الحركة من البنى التحتية إلى الفوقية)

حيث أن الحركة العلمية بناءً على هذا الطريق من البنى التحتية (المرحلة الأولى) إلى الفروع والبنى الفوقية (المرحلة الثانية، يعني: المذهب الاقتصادي)[2].

---

(١) قال قدس سره: «فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية، تتصل بفكرة: (العدالة الاجتماعية).
والعلم يشمل كل نظرية تفسر واقعًا من الحياة الاقتصادية، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة». (المترجم).

(٢) «ففي عملية تكوين المذهب الاقتصادي، وعندما يراد تشييد بناء نظري كامل للمجتمع، تأخذ الفكرة اطرادها وسيرها الطبيعي، فتمارس بصورة مباشرة وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادي، وتجعل منها أساسًا لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين التي ترتكز على المذهب، وتعتبر طابقًا فوقيًا بالنسبة إليه، كالقانون المدني الذي عرفنا سابقًا تبعيته للمذهب وقيامه على أساسه.
فالتدرج في عملية تكوين البناء تدرّج طبيعي من الأساس إلى التفريعات، ومن القاعدة إلى البناء =



وهو ما اتبعه المذهب الاقتصادي الشيوعي في بعض سياساته.

٢- طريق الاكتشاف (الحركة من البنى العلوية إلى البنى التحتية)، فتبدأ العملية بجمع الأحكام والقوانين المدنية (المرحلة الثالثة)، فينظمها وينسقها ليكتشف المذهب الاقتصادي بمعناه المتقدم. (المصدر السابق، الصفحات: من ٣٦٧ إلى ٣٧١)[١].

ويذهب السيد الشهيد في هذه الحالة إلى الحد الذي يقول فيه بأن الفقيه لو لم يكتشف المذهب عن طريق مستنبطاته، فإن: «السبيل الوحيد الذي يتحتم على الممارس سلوكه في هذه الحالة، أن يستعين بالأحكام التي أدت إليها اجتهادات غيره من المجتهدين (المصدر السابق، الصفحة ٣٩٨)... يتعين عليه في عملية الاكتشاف أن يزيل العناصر القلقة التي تؤدي إلى التناقض على الصعيد النظري، ويستبدلها بنتائج وأحكام في اجتهادات أخرى أكثر انسجاماً وتسهيلاً لعملية الاكتشاف، ويكوّن مجموعة ملفقة من إجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام، لينطلق منها ويخرج في النهاية باكتشاف الرصيد النظري لتلك المجموعة الملفقة من الأحكام الشرعية». (المصدر السابق، الصفحتان: ٣٩٨ و٣٩٩)[٢].

= العلـوي، وبكلمة أخرى: مـن الطابق المتقدم في البناء النظري العـام للمجتمع إلى طابق أعلى منه»، المصدر السابق. (المترجم).

(١) «وبهذا يتعين على عملية الاكتشـاف أن تسلك طريقًا معاكسًـا للطريق الذي سلكته عملية التكوين، فتبـدأ من البنـاء العلوي إلـى القاعـدة، وتنطلق من جمـع الآثار وتنسـيقها إلى الظفر بصـورة محددة للمذهب، بدلًا عن الانطلاق من وضع المذهب إلى تفريغ الآثار». (المترجم).

(٢) لكي نحافظ على الإطار العام للكلام بحيث لا يقتطع بعضه عن بعض بما يؤثر على المعنى، ننقل نص كلامه قدس سـره بما يسمح به المجال، مع التأكيد على ضرورة الرجوع إلى كامل النص ليفهم داخل إطاره وسـياقه العام، قـال: «وأما حين يريد هذا الفقيـه أن يتخطى فقه الأحكام إلـى فقه النظريات، ويمـارس عملية اكتشـاف المذهـب الاقتصادي في الإسـلام. فإن طبيعـة العملية تفـرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها، وتحتم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعةً متسـقةً ومنسجمةً من الأحـكام، فإن اسـتطاع أن يجد هـذه المجموعة فيما يضمه اجتهاده الشـخصي من أحكام، وينطلق منها في عملية الاكتشـاف لفهم الأسـس العامة للاقتصاد الإسـلامي، دون أن يمنى بتناقض أو تنافر بيـن عناصر تلـك المجموعة. فهي فرصة ثمينة تتحد فيها شـخصية الممارس بوصفه فقيهًا يسـتنبط الأحكام، مع شخصيته بوصفه مكتشفًا للنظريات.

وأما إذا لم يسـعد بهذه الفرصة، ولم يسـعفه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة، فإن هذا لن يؤثر على =



وقد ذكر بعض تلامذته قدس سره في مقام توضيح مراده، أن ولي الأمر عندما يصل إلى نظام ما، ويرى أنه في إطار الإسلام، فإنه يصدر الأمر بتطبيق ذلك النظام، وأما إن كان بعض الفتاوى التي أدت إلى اكتشاف ذلك النظام ليست من فتاوى الفقيه نفسه، وهو أنما وصل إلى ذلك النظام عن طريق مجموع الأحكام، فهنا، يصدر حكمًا ولائيًّا، ومن جهة أن الحكم الولائي حكم إبداعي إيجادي لا كاشف، فإنه لن يكون كاشفًا عن النظام بل موجد له على أساس تلك الرؤية الإسلامية ... .

بناءً على ذلك، فإن القاعدة التي تعتبر البنية التحتية ليست حجةً، لا للمجتهد، ولا لولي الأمر، إلا أن ولي الأمر يمكنه أن يطرحها على الساحة بصفتها منهجًا من المناهج قائمًا على أساس (مصلحة المجتمع).

وعلى هذا، فإنه يجب التمييز بين الحجية والأحكام الولائية.

وفي مقام الدفاع عن نظر أستاذه، يجيب تلميذ آخر من تلامذته عن سؤال: «هل للولي الفقيه بنظركم الحق في الاستفادة من المصالح المرسلة وأمثال ذلك دون غيره من الفقهاء؟!» بقوله:

«إذا لم يجد طريقًا أفضل، فله الحق في ذلك، وأما بالنسبة إلى سائر الفقهاء فليس لهم ذلك؛ فإن وظيفة الفقيه الكشف عن الواقع».

(راجع: أحمد على اليوسفي، «تفسير نظرية السيد الشهيد الصدر (رضوان اللّه تعالى عليه) في باب اكتشاف المذهب الاقتصادي طبقًا لمباني فقه الشيعة» (بالفارسية)، فصلية **الفقه والقانون**، العدد ٥، صيف ١٣٨٤ هـ.ش.، الصفحتان: ٩٦ و٩٧).

وقفة تحليلية نقدية

والذي يبدو للنظر، هو أن بعض ما ذكره السيد الشهيد في ما ذهب إليه من مراحل

= تصميمه في العملية، ولا على إيمانه بأن واقع التشـريع الإسلامي يمكن أن يفسر تفسيرًا نظريًّا متسقًا شاملًا.

والسبيل الوحيد الذي يتحتم». (المترجم).



في المقام مما يمكن المناقشة فيه، وأن ما ذكر من دفاع بنحوَيه السابقَين دفاع عقيم.

فبعيدًا عن عدم جدوى أي منهما في رفع المناقشة عن كلام السيد الشهيد، فإنهما لا يخلوان من مناقشة أيضًا.

توضيح ذلك:

إن الفتاوى التي يصل إليها الفقيه إنما هي حجة له ولمن يقلده من المكلفين، وأما لغيره من المجتهدين أو حكام الشرع فلا، ولا يختلف ذلك بين أن تكون تلك الفتاوى منفردةً أو مجموعةً مع غيرها في نظام ما، إلا أن لايبني المجتهد صاحب تلك الفتاوى على ذلك، الأمر الذي لا يذهب إليه السيد الشهيد بنفسه.

وأما في ما يخص الدفاع الأول، فهو يعاني من عدم أساس علمي له؛ إذ لما كانت القاعدة غير حجة لا للمجتهد ولا لولي الأمر، فكيف يمكن لولي الأمر أن يعتمد عليها بصفتها «مصلحة المجتمع» وبصفتها منهجًا في المجال الخاص بها؟

فإذا كانت مصلحة المجتمع والمنهج المختار مؤثرَين في عملية الاستنباط والفهم، وبتبع ذلك في إصدار الحكم، فأي مجال يبقى حينئذ للكلام على عدم الحجية؟! وإذا كان الكلام على عدم الحجية ممكنًا صحيحًا تحت أي عنوان وفي كل مجال، فما الفائدة من ذلك حينئذ؟!

وأما بالنسبة إلى الدفاع الثاني، فهو عصي الفهم أيضًا! فالاستفادة من «المصالح المرسلة وأمثالها» إذا ما كانت مستندةً إلى مستند معتبر من قبيل: الإدراك القطعي للعقل، أو الفهم القطعي لمجموع المستندات والمدارك والمقاصد الشرعية، فإنها معتبرة، والفقيه وحاكم الشرع في ذلك شرعًا سواء، وأما إذالم تكن مستندةً إلى ذلك، فهي غير معتبرة للجميع أيضًا.

من الممكن – طبعًا – اعتمادًا على المبنى القائل بالفرق بالنسبة لصلاحيات الفقيه الحاكم والفقيه غير الحاكم، أن يختص الفقيه الحاكم دون غيره بالاستصلاح في مجال من المجالات، إلا أنه كلام آخر غير ما ورد في الدفاع محل البحث.

وباعتقادنا: إن المشكلة الأساسية في كلام السيد الشهيد ومن تصدى للدفاع عنه، هي عدم التوجّه المناسب إلى إدراك العقل والاستصلاح المبني على أساسه



من جهة، وعدم التوجّه المناسب إلى مقاصد الشريعة، والمنظومة التشريعية، واعتبار «منطقة الفراغ» أمرًا مفروغًا عنه من جهة أخرى.

وإلا، فإن الفقيه - حاكمًا كان أم غيره - كلما مارس عملية الاستنباط على أساس الأدلة الأربعة التي من جملتها «العقل» ولحاظ المصالح، وكان ذلك على هدًى من مقاصد الشريعة والمنظومة التشريعية، فإنه لن يصادف أية نقطة مظلمة في هذا الطريق في أي مجال من المجالات لكي تصل النوبة إلى الاضطرار إلى الاستفادة مما لا يعتقد به، ولا هو حجة بالنسبة إليه من فتاوى غيره من الفقهاء، وعلى حسب تعبير أحد المدافعين: «من باب أن ليس هناك طريق أفضل».

الحاشية رقم (٣)

تشخيص علائم الحكم الإلهي وحكم الحاكم والتمييز بين النصوص المبينة لكل واحد من النوعَين تعتبر من ضرورات الاجتهاد الفنّي المتكامل، وإن فرضنا البناء على أصالة التشريعية وبيان الحكم الإلهي، وإن كان إثبات هذا الأصل - كما أشرنا خلال البحث - لا يخلو من صعوبة، ولكن، حتى لو بنينا على ذلك الأصل، فمن جهة أنه أصل قابل للتخصيص والاستثناء، فسيكون الكلام في العلائم منطقيًّا موجهًا.

وأما علائم حكم الحاكم، فيمكن أن تكون ما يلي:

١- انتساب الحكم إلى غيره تعالى، أو إليه وإلى غيره في الوقت نفسه.

فعلى سبيل المثال: ورد في رواية معتبرة: «إن اللّه - ورسوله - حرّم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام...»، (أحمد بن الحسين البيهقي، مصدر سابق، الجزء ٦، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر، والميتة، و...، الصفحة ٢٠). فلو كان تحريم المعاملة على ما ذكر في الرواية من الخمر وغيره مجرد تحريم إلهي فسيكون ذكره بلا أي وجه.

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عَلَيهِالسَّلَامُ قال: «دية الكلب السلوقي أربعون درهمًا، جعل ذلك له رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله». (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٩، أبواب ديات النفس، الباب ١٩، الصفحة ٢٢٦،



الحديث ٢). فإسناد الحكم الوارد في الرواية إليه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ يمكن أن يكون علامةً على عدم كونه حكمًا إلهيًا، الأمر الذي يعني: أن ما ذكر من الدية ليس ثابتًا، بل يمكن أن يتغير بتغير الزمان، وتبعًا لما تراه المرجعية الجامعة لشرائط الحكم والقضاء.

وفي رواية أخرى، نرى أمير المؤمنين يفرق بين دية الشفة العليا والسفلى، حيث جاء في رواية:

«إن أمير المؤمنين فضّلها [السفلى] لأنّها تمسك الطعام والماء، فلذلك فضّلها في حكومته»، (محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ١٠، الصفحة ٢٤٨).

٢- كما أن تعليل الحكم بالمصلحة والعناصر المتغيرة تبعًا للزمان والمكان يمكن أن يكون علامةً أخرى من علائم عدم كون الحكم إلهيًّا، كما في ما ورد في تضمين أصحاب الحرف.

فعلى سبيل المثال: جاء في رواية معتبرة قوله عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: «سألت الرضا عَلَيْهِٱلسَّلَامُ عن القصّار والصائغ أيضمّنون؟ قال: لا يصلح إلا أن يضمّنوا». (محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٤٣. راجع أيضًا: محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٩، كتاب الإجارة، الباب ٢٩، الصفحتان: ١٤٢ و١٤٣، الحديث ٤ و ٦).

٣- اختلاف الحكم باختلاف الزمان، أو المكان، أو الظروف الأخرى، بحيث يعكس ذلك من خلال النص، وبدون أن يكون الحكم المتأخر ناسخًا للمتقدم.

وربما يمكن للنص المعتبر التالي أن يكون مثالًا صحيحًا لما نحن فيه: «عن أبي عبد اللّه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ قال: كان أمير المؤمنين عَلَيْهِٱلسَّلَامُ يضمّن القصّار والصائغ احتياطًا للناس، وكان أبي يتطول عليه إذا كان مأمونًا». (المصدر السابق، الصفحة ١٤٢، الحديث ٤).

ومن الواضح، أن التضمين من قبل الإمام علي، وعدمه من قبل الإمام الباقر، لا يمكن أن يكوّنا معًا حكمًا إلهيًّا. وعلى هذا الأساس، فلا بد إما من أن نعتبر الحكم التالي ناسخًا للأول باعتبار تأخره عنه، وإما من أن نعتبر أحد الحكمَين حكمًا إلهيًّا دائمًا والآخر من باب حكم الحاكم المؤقت.



أما بالنسبة إلى الخيار الأول، فمن جهة عدم إمكانه أو بعده جدًّا بعد رحلته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وانقطاع عصر التشريع، لأنه لا يعتنى به، فلا يبقى في الساحة إلا الخيار الثاني.

وحيث أن عدم الضمان مطابق للقاعدة حسب الفرض، فعليه، يجب حمل حكم أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ على كونه حكم حاكم. كما قد يشهد له ما ورد في الرواية نفسها من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «احتياطًا للناس»، كما أشرنا له في النقطة السابقة.

٤- القرائن المختلفة الأخرى التي توجب اطمئنان الممارس لعملية الاستنباط بكون الحكم غير إلهي.

فعلى سبيل المثال: ورد في رواية يونس بن يعقوب: «كنت عند أبي عبد اللّه عَلَيْهِ السَّلَامُ، فدخل رجل فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح والتجارات، نعلم أن حقّك فيها ثابت، وإنّا عن ذلك مقصّرون! فقال: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم». (محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، الجزء ١، الصفحة ٣٨٩. **الاستبصار**، الجزء ٢، الصفحة ٥٩).

ولا شك أن الرواية السابقة تدل على تحليل الخمس للشيعة كحكم مؤقّت إلى جانب الحكم الإلهي بتعلق الخمس بالأموال، ما أدى ببعض الفقهاء إلى التعبير عن التحليل المذكور بتعبير «العفو»، مع تخصيصه بزمان صدور الرواية وأمثالها. (راجع: السيد أحمد الخونساري، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٥).

ومما يجدر ذكره هنا، إن تقسيم النصوص إلى ما يبين الحكم الإلهي وغيره، يمكن أن يكون الحل الفاعل في رفع التعارض الظاهري بين الروايات.

فعلى سبيل المثال: ورد في رواية أنه: «قال أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: ليس في الهايشات [الفتن] عقل ولا قصاص». (محمد بن يعقوب الكليني، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٢٥٥)، في حين أنه ورد في بعض آخر من الروايات أن أمير المؤمنين كان يعطي الدية في مثل تلك الحالات من بيت المال. (المصدر السابق). إذ يمكن أن نحمل العمل الثاني على أنه حكم حكومي مؤقت.

ما ذكرناه هنا، إنما هو مجرد إشارات في مجال هذا المبحث المهم (تشخيص



علائم الحكم الإلهي وتمييزه عن غيره)، وأما التفصيل فنؤجله إلى مجال آخر إن شاء الله تعالى.[1]

(١) ويمكـن الرجوع الى مقالة: «الإمام الخميني، الحكومة، ومنشـأ ثبات الأحكام وتغيرها» (بالفارسـية) للسـيد ضيـاء المرتضوي، المطبوعـة في مجموعة «**دور الزمـان والمكان في الاجتهـاد**» (الجزء ٢= الفقهـاء والزمان والمكان)، الصفحات ٤٥ إلى ٦٣، للوقـوف على علائم أخرى، وإن كانت المقالة قد أعدت للإشارة إلى مجموعة من الأحكام المتغيرة في الإسلام.



فهرست مصادر الدراسة



١. **القرآن الكريم.**

٢. **نهج البلاغة**، ترجمة السيد علي نقي فيض الإسلام.

٣. محمد بن ادريس الشافعي، **إبطال الاستحسان**، المطبوع ضمن كتاب **الأم** (الجزء ٩) للمؤلف نفسه، (بيروت: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٤. أبو حامد عبد الحميد ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومكتبة المثنى، بدون تاريخ.).

٥. محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب** (مؤسسة أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ.ق.).

٦. ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (قم: مؤسسة اسماعيليان، ، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ هـ.ق.).

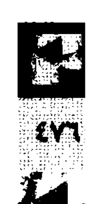
٧. عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب، **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، بدون تاريخ.

٨. محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد (الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الكتاب العربية، ٢٠٠٩ م.)، الصفحة ٤٠٠.

٩. محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

١٠. محمد أبو زهرة، **الجريمة** (دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

١١. أبو الفداء بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد إبراهيم البنّا (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.).



١٢. أحمد بن أبي طالب أبو الفضل، **بلاغات النساء** (النجف الأشرف: المكتبة المرتضوية، ، ١٢٦١ هـ.ق.).

١٣. محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي (إبن أبي جمهور)، **عوالي اللئالي** (قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ هـ.ق.).

١٤. أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، تحقيق مجموعة من المحققين (بيروت، عالم الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.).

١٥. مجيد حميد العنبكي، **أثر المصلحة في التشريعات، الكتاب الأول في التشريع الإسلامي** (دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٢م.).

١٦. أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (قم: مكتبة الكلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.ق.).

١٧. أحمد فتح اللّه، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.

١٨. علي بن عيسى الأربلي، **كشف الغمّة في معرفة الأئمة عليهم السلام** (تبريز: مكتبة بنيهاشم، قم: المطبعة العلمية، ١٣٨١ هـ.ق.).

١٩. أحمد الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان** (قم: منشورات جامعة المدرسين، ١٤٠٣ هـ.ق.).

٢٠. محمد علي الأردبيلي، **حقوق جزاي عمومي** [**قانون الجزاء العام**]، (طهران: مؤسسة الميزان، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٢١. محمد جواد أرسطا، **تشخيص مصلحت نظام (از ديدگاه فقهي ـ حقوقي)** (طهران: المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.).

٢٢. محمد بن حسن الأرموي الشافعي، **الحاصل من المحصول في أصول الفقه**، تحقيق عبد السلام محمود أبو ناجي (بيروت، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).

٢٣. رضي الدين محمد الأسترآبادي، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد نور الحسن محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد (طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ.ق.).



٢٤. أحمد بن منير الإسكندري، **الانتصاف**، المطبوع في ذيل **كشاف الزمخشري**، (مؤسسة أدب الحوزة، بدون تاريخ).

٢٥. شعبان محمد إسماعيل، **أصول الفقه: تأريخه، رجاله** (دارالسلم، المكتبة المكية في مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.ق.).

٢٦. ميرزا حسن الآشتياني، **بحر الفوائد** (الناشر: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.ق.).

٢٧. داريوش آشوري، **فرهنگ سياسي [القاموس السياسي]**، (طهران: مرواريد، الطبعة الثانية عشر، ١٣٥٨ هـ.ش.).

٢٨. محمد آشوري، **آيين دادرسي كيفري [قانون المحاكمات الجزائية]**، (طهران: مؤسسة سمت، ١٣٧٥ هـ.ش.) الجزء ١.

٢٩. الراغب الأصفهاني، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق نديم مرعشلي (مطبعة التقدم العربي، ١٣٩٢ هـ.ق.).

٣٠. محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية** (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

٣١. محمد حسين الأصفهاني، **حاشية المكاسب** (قم: مجمع الذخائر الاسلامية).

٣٢. محمد حسين الأصفهاني، **الفصول الغروية**، بدون تاريخ.

٣٣. محمد تقي الأصفهاني، **هداية المسترشدين في شرح معالم الدّين** (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بدون تاريخ).

٣٤. **الأصول الستة عشر من الأصول الأولية**، تحقيق ضياء الدين المحمودي، وبمساعدة نعمة اللّه الجليلي ومهدي غلام علي (قم: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.ق.).

٣٥. **اطلاعات هفتگي** (أسبوعية)، العدد **٣٠٥١**

٣٦. **اعتماد ملّي** (جريدة)، العدد **٤١٢**، السنة الثانية، بتاريخ: ١٣٨٦/٤/٢٤.

٣٧. محمد أمين الأفندي، **رسائل ابن عابدين (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف)**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، الجزء ٢.



٣٨. **آفتاب [الشمس]** (مجلة شهرية)، العدد **٢٧**، لشهر تير الفارسي لسنة ١٣٨٢ هـ.ش.

٣٩. **أفق حوزه** (مجلة أسبوعية)، العددين **الثامن والتاسع**، منشورات مركز مديرية الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

٤٠. **اقتصاد اسلامي** (فصلية)، أعداد مختلفة، المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، طهران.

٤١. أبو الفضل محمود الآلوسي البغدادي، **روح المعاني**، تحقيق وتعليق محمد أحمد الامد وعمر عبد السلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.ق.).

٤٢. **امام خميني وحكومت اسلامي (احكام حكومتي و مصلحت)** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٢٧٨ هـ.ش.).

٤٣. محمد گوزُل الآمدي، **حكم الأرجل في الوضوء** (قم: مؤسسة دليل ما، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.ق.).

٤٤. محمد تقي الآملي، **المكاسب والبيع** (تقريرًا لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، الناشر: مؤسسة الإسلامي، ١٤١٣ هـ.ق.

٤٥. عبد الحسين أحمد الأميني، **الغدير في الكتاب السنة الأدب** (طهران: مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة فرع طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٩٦ هـ.ق.).

٤٦. الشيخ مرتضى الأنصاري، **المتاجر (المكاسب)**، الطبعة الحجرية.

٤٧. الشيخ مرتضى الأنصاري، **كتاب المكاسب** (قم: مجمع الفكر الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٤٨. الشيخ مرتضى الأنصاري، **رسائل فقهية (رسالة في العدالة)**، الناشر: مؤسسة المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.

٤٩. الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول** (قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.ق.).



٥٠. الشيخ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، الطبعة الحجرية، قم، مكتبة المصطفوي.

٥١. محمد بن أحمد الأنصاري القُرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ.ق.).

٥٢. ميرزا علي الايرواني الغروي، **حاشية المكاسب** (طهران: مطبعة الرشيدية، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ.ق.).

٥٣. محمد رضا ايزدپور، **فهم ديني در بستر آگاهي‌هاي جديد [الفهم الديني في ظل العلوم الجديدة]**، (طهران: مؤسسة هستي نما، الطبعة الاولى، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٥٤. م. باقري، **فرهنگ لغات واصطلاحات سياسي [قاموس المصطلحات السياسية]**، (الناشر: مؤسسة خرد، بدون تاريخ).

٥٥. محمد باهري، وميرزا علي اكبرخان داور، **نگرشي بر حقوق جزاي عمومي [نظرة في قانون الجزاء العام]**، (مقارنه وتطبيق رضا شكري)، (طهران: مؤسسة مجد، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.ش.).

٥٦. محمد حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، تحقيق مهدي المهريزي، محمدحسن الدرايتي (قم: مؤسسة الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.).

٥٧. محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار الفكر، نسخة اوفست من طبعة دارالطباعة في اسطنبول، ١٤٠١ هـ.ق.).

٥٨. محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

٥٩. الشيخ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة** (النجف الشرف: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٦ هـ.ق.).

٦٠. يوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** (الأردن، عمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.).

٦١. الشيخ مرتضى البروجردي، **مستند العروة الوثقى** (تقريرًا لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.

٦٢. علي بن محمد البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.ق.).





٦٣. محمد حسن بني هاشمي خميني (إعداد)، **توضيح المسائل مراجع** (قم: مؤسسة الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٢٧٩ هـ.ش.).

٦٤. محمد أحمد بوركاب، **المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي** (الإمارات العربية المتحدة: دارالبحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٦٥. محمد سعيد رمضان البوطي ، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٦٦. السيد علي البهبهاني، **الفوائد العلية** (قم: المطبعة العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.ق.).

٦٧. **بينش سبز** (شهرية)، العدد **١٢**، لشهر آبان للسنة الفارسية ١٣٨١ هـ.ش.

٦٨. أحمد بن حسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

٦٩. **بيّنات** (فصلية)، أعداد مختلفة، مؤسّسة الإمام الرضا (عليه السلام) للمعارف الاسلامية، قم.

٧٠. **پژوهش وحوزه [البحث والحوزة]** (فصلية)، (قم: مؤسسة معاونية البحث في مركز مديرية الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة).

٧١. **پژوهه** (مجلة نصف فصلية)، العدد **٢٤**، لشهري: خرداد وتير لسنة ١٣٨٦ هـ.ش.، قم: المركز العالمي للعلوم الإسلامية.

٧٢. الشيخ الجواد التبريزي، **إرشاد الطالب الى التعليق على المكاسب** (قم: مطبعة مهر).

٧٣. الشيخ جواد التبريزي، **استفتاءات جديدة** (قم: مؤسسة سرور، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.ش.).

٧٤. محمد حسين علي أكبر التبريزي، **كشف المراد من المشروطة والاستبداد** (المطبوعة ضمن كتاب **رسائل المشروطة**)، جمع حسين زرگري‌نجاد.

٧٥. ميرزا موسى التبريزي، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل** (قم: مؤسسة كتبي نجفي).



٧٦. **تشخيص مصلحت (كليات، سوابق، عمل‌كرد)، روابط عمومي دبيرخانه مجمع تشخيص مصلحت نظام، [معاونية العلاقات العامة في مجمع تشخيص مصلحة النظام، تشخيص المصلحة (الكليات، السوابق، والعمل)]** الناشر: الادارة العامة للعلاقات في مجمع تشخيص مصلحة النظام، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.

٧٧. **تعليقات الآقا ضياء الدين العراقي على فوائد الأصول**، مطبوعة ضمن كتاب **فوائد الأصول**.

٧٨. **التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد العسكري** (عليه السلام)، تحقيق ونشر: مؤسسة مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام)، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.ق.

٧٩. محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة** (تقريرًا لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي الفقهية)، (قم: مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الثانية).

٨٠. **مدخل إلى فلسفة الفقه**، ترجمة خالد توفيق (قم: مؤسسة الأعراف، ١٤١٩ هـ.ق.).

٨١. أسد اللّه توكلي، **مصلحت در فقه شيعه وسنّي [المصلحة في فقه الشيعة وأهل السنة]**، (قم: مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه اللّه، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.ش.).

٨٢. عبدالرحمن الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة، ١٤٠٦ هـ.ق.).

٨٣. محمد جعفر جعفري لنگرودي، **دانش‌نامه حقوقي (دائـرة المعارف حقوق)**، (طهران: مؤسسة أميركبير، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ هـ.ش.).

٨٤. محمد جعفر جعفري لنگرودي، **دانشنامه حقوقي [دائرة المعارف القانونية]**، (طهران: مؤسسة أميركبير، الطبعة الرابعة، ١٣٧٥ هـ.ق.).

٨٥. محمد جعفر جعفري لنگرودي، **مبسوط در ترمينولوژي حقوق [المبسوط في ترمنولوجيا القانون]**، (طهران: گنج دانش، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.ش.).

٨٦. محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوژي حقوق [ترمنولوجيا القانون]** (طهران: كتابخانه گنج دانش، الطبعة العاشرة، ١٣٧٨ هـ.ش.).



٨٧. محمد تقي جعفري، **ترجمه وتفسير نهج البلاغه** (طهران: مؤسسة فرهنگ اسلامي، الطبعة السابعة، ١٣٧٦ هـ.ش.).

٨٨. مصطفى جمال الدين، **القياس حقيقته وحجيته** (بغداد: ١٩٧٥ م.).

٨٩. **جمهوري إسلامي** (جريدة تصدر في طهران).

٩٠. محمد إبراهيم جنّاتي، **منابع اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي [مصادر الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية]**، (طهران: مؤسسة كيهان، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ هـ.ش.).

٩١. عبد اللّه جوادي آملي، **ولايت فقيه ولايت فقاهت [ولاية الفقيه والعدالة]**، (قم: مؤسسة إسراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٩٢. إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م.).

٩٣. عبدالملك الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق الديب عبد العظيم (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، بدون تاريخ).

٩٤. **چشم انداز** (فصلية) .

٩٥. مهدي حائري، **آفاق فلسفه**، بجهود مسعود رضوي (طهران: مؤسسة فروزان، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٩٦. الشيخ مرتضى الحائري اليزدي، **مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام**، تحقيق الشيخ محمد حسين أمر اللهي اليزدي (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.ق.).

٩٧. نصرت اللّه حاجي پور، **تطبيق قوانين با شرع در نظام قانون‌گذاري ايران [مقارنة بين القوانين والشرع في النظام القانوني في إيران]**، الناشر: مؤسسة مركز اسناد انقلاب اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ.ش.

٩٨. محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام (تكملة الوسائل)**، تحقيق محمد بن محمد الحسين القائيني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.ق.).





٩٩. محمد بن الحسن الحرّ العامِلي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث (قم: الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.ق.).

١٠٠. الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (طهران: المكتبة الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٨ هـ.ق.).

١٠١. الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العامِلي، **وسائل الشيعة** (٢٠ جزء)، (طهران: المكتبة الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٨ هـ.ق.).

١٠٢. الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، **تحف العقول** (بيروت: مؤسسة الاعلمي، الطبعة پنجم، ١٣٩٤ هـ.ق.).

١٠٣. حسين بن زين الدين، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، الطبعة الحجرية.

١٠٤. حسين حامد حسان، **فقه المصلحة العامة وتطبيقاته المعاصرة**. محاضرة رمضانية ألقيت سنة ١٤١٢ هـ.ق.، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الاسلامي للتنمية.

١٠٥. السيد هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن** (قم: مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ).

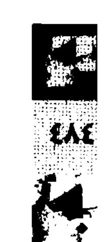
١٠٦. السيد محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، (النجف الأشرف: مطبعة النجف، ١٣٨٦ هـ.ق.).

١٠٧. السيد محمد جواد الحسيني العاملي، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

١٠٨. السيد عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين** (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ.ق.).

١٠٩. علي الحسيني الميلاني، **بلغة الطالب** (تقريرًا لأبحاث السيد محمد رضا الگلپايگاني الفقهية)، (قم: مطبعة الخيام، ١٣٩٩ هـ.ق.).

١١٠. هاشم معروف الحسيني، **المبادئ العامة للفقه الجعفري** (بيروت، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٧٨ م.).



١١١. علاءالدين الحصفكي، **الدر المختار** (بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ هـ.ق.).

١١٢. **حضور** (فصلية)، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، أعداد مختلفة.

١١٣. محمود حكمت‌نيا، **آراي عمومي (مباني، اعتبار و قلمرو)**، سازمان الناشر: مؤسسة پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.ش.

١١٤. السيد عبد الصاحب الحكيم، **منتقى الأصول** (تقريرًا لأبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني الأصولية)، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.ق.

١١٥. السيد محسن الحكيم، **نهج الفقاهة** (قم: مؤسسة ٢٢ بهمن، بدون تاريخ).

١١٦. محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، (قم: مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.).

١١٧. أبو الصلاح الحلبي، **الكافي** (أصفهان: مكتبة أميرالمؤمنين (عليه السلام)، ١٤٠٣ هـ.ق.).

١١٨. أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، **المهذّب البارع** (قم: مؤسسة الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.ق.).

١١٩. أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلّي (المحقق)، **شرائع الإسلام**، تعليق وتحقيق محمد علي بقال، (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.).

١٢٠. أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلّي (المحقق)، **شرائع الإسلام**، (طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٧ هـ.ق.).

١٢١. الحسن بن يوسف الحلّي (العلامة)، **منتهى المطلب في تحقيق المذاهب**، بدون تاريخ.

١٢٢. الحسن بن يوسف الحلّي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة** (طهران: مكتبة نينوا الحديثة، بدون تاريخ).

١٢٣. الحسن بن يوسف الحلّي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة** (قم: إعداد وتحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ.ق.).



١٢٤. الحسن بن يوسف الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (قم: مكتبة المصطفوي، بدون تاريخ).

١٢٥. الحسن بن يوسف الحلّي، **تذكرة الفقهاء** (طهران، المكتبة المرتضوية).

١٢٦. الحسن بن يوسف الحلّي، **تحرير الأحكام**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم.

١٢٧. محمد بن الحسن الحلّي (فخر المحققين)، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد** (قم: مؤسسة اسماعيليان وبنياد كوشانپور، ١٣٦٣ هـ.ش.).

١٢٨. محمد بن المنصور بن إدريس الحلّي، **السرائر** (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.ق.).

١٢٩. ابن نُجيم الحنفي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ م.).

١٣٠. ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.ق.).

١٣١. السيد علي نقي الحيدري، **أصول الاستنباط** (قم: مكتبه أهل البيت العامّة (مكتبه المفيد)، بدون تاريخ).

١٢٢. نور الدين بن مختار الخادمي، **المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين** (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

١٣٣. نور الدين بن مختار الخادمي، **علم المقاصد الشرعية**، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.، مطبعة العبيكان.

١٣٤. نور الدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته** (الدوحه: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية, الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.).

١٣٥. محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد** (قم: مؤسسة توسعه فرهنگ قرآني، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.ش.).

١٣٦. محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، **حاشية كتاب المكاسب**، تصحيح وتعليق السيد مهدي شمس الدين (طهران: وزارت ارشاد اسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.ق.).



١٣٧. محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، **كفاية الأصول** (طهران: كتابفروشي اسلامية، ١٣٦٤ هـ.ق.).

١٣٨. محمد كاظم الخراساني (الآخوند)، **تعليقة على فوائد الأصول**، (حاشية **الرسائل**).

١٣٩. ميرزا يوسف الخراساني، **كلمه جامعه شمس كاشمري** (المطبوع ضمن كتاب **رسائل مشروطيّت**، إعداد حسين زرگري‌نژاد).

١٤٠. أحمد بن علي الخطيب، **تاريخ بغداد**، دار الفكر، بدون تاريخ.

١٤١. عبد الكريم الخطيب، **سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.).

١٤٢. عماد العلماء الخلخالي، **بيان معنى السلطنة المشروطة** (المطبوع ضمن كتاب **رسائل مشروطيّت**)، إعداد حسين زرگري‌نژاد.

١٤٣. الخليل ابن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين (ترتيب كتاب العين)**،تحقيق محمد حسن بكائي (قم: مؤسسة الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.).

١٤٤. السيد أحمد الخونساري، **جامع المدارك**، تعليق علي أكبر الغفاري (قم: مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.ق.).

١٤٥. **دانش نامه إمام علي** (عليه السلام) (مجموعه مقالات)، پژوهشگاه انديشه وفرهنگ اسلامي (مؤسسة فرهنگي دانش وانديشه معاصر)، تحت إشراف علي أكبر رشاد، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٤٦. **درآمدي بر حقوق اساسي [مدخل إلى الحقوق الأساسية]**، دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاه‌ها (سمت) (طهران: الطبعة الأولى، ١٣٧٧ هـ.ش.).

١٤٧. **درآمدي بر حقوق اسلامي**، دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاه‌ها (سمت) (طهران: الطبعة الثانية، ١٣٧٦ هـ.ش.).

١٤٨. مصطفى ديب البُغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي** (دار القلم في دمشق، دار العلوم الإنسانية في دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.ق.).



١٤٩. **دين پژوهان** (خبرنامه)، أعداد مختلفة، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، دبيرخانه دين پژوهان كشور، قم.

١٥٠. أبوحنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٠ م.

١٥١. شمس الدين محمد الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، تصحيح عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (مكة المعظمة: مكتبة الحرم المكي، ١٣٧٤ هـ.ق.).

١٥٢. شمس الدين محمد الذهبي، **تذكرة الحفّاظ** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

١٥٣. فخر الدين محمد الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.ق.).

١٥٤. فخر الدين محمد الرازي **التفسير الكبير (تفسير مفاتيح الغيب)** (الطبعة الثالثة، بدون تاريخ).

١٥٥. محمد راسخ، **حق ومصلحت** [**الحق والمصلحة**]، (طهران: طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.).

١٥٦. عبدالكريم بن محمد الرافعي، **فتح العزيز**، دارالفكر، بدون تاريخ.

١٥٧. **رسالة التقريب** (شهرية)، (طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية).

١٥٨. سليم رستم باز، **شرح المجلّة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ هـ.ق.).

١٥٩. سيد هاشم رسولي محلاتي، **حاشية مرآة العقول**، المطبوع ضمن كتاب **مرآة العقول** (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ هـ.ش.).

١٦٠. محمد رشيد رضا، **تفسير المنار (تفسير القرآن العظيم)** (تقريرات درس الشيخ محمد عبده)، تعليق وتصحيح سمير مصطفى رباب (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤ هـ.ق.).

١٦١. السيد صادق الروحاني، **فقه الصادق (عليه السلام)**، مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام)، المطبعة العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.ق.



١٦٢. **روزهاي زندگي [أيام الحياة]** (نصف شهرية)، السنة التاسعة، العدد **١٩٨**، النصف الأول لشهر شهريورماه لسنة ١٣٨٢ هـ.ق.

١٦٣. أحمد الريسوني، **المقاصدي: قواعده وفوائده** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٠م.).

١٦٤. محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، بيروت (مؤسسة دار الحديث، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.ق.).

١٦٥. محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراح (بيروت: دار الهداية، ١٣٨٥ هـ.ق.).

١٦٦. وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دارالفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ.ق.).

١٦٧. وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الاسلامي** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦ هـ.ق.)، الجزء الثاني.

١٦٨. وهبة الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، من جامعة دمشق، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.

١٦٩. مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام** (دمشق: دار الفكر، (١٩٦٧ و١٩٦٨) م.).

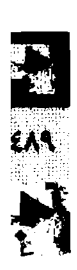
١٧٠. غلام حسين زرگري نژاد، **رسائل مشروطيّت**، طهران، الناشر: مؤسسة كوير، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ هـ.ش.

١٧١. محمود الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الناشر: مؤسسة أدب الحوزة.

١٧٢. **زنان [النساء]** (مجلة شهرية).

١٧٣. محمود بن أحمد أبو المناقب الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: د. محمد أديب صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.ق.).

١٧٤. گاستون استفاني و ژرژ لواسر و برنار بولك، **حقوق جزاي عمومي [قانون العقوبات العام]**، ترجمة حسن دادبان (طهران: مؤسسة العلامة الطباطبائي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ.ش.)



١٧٥. الشيخ جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول**، (تقريرًا لأبحاث السيد روح اللّه الموسوي (الإمام) الخميني الأصولية)، (قم: مؤسسة اسماعيليان، المجلد ٢).

١٧٦. جعفر سبحاني، **فروغ ابديت** (قم: مؤسسة دار التبليغ الاسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

١٧٧. ملا هادي سبزواري، **الحاشية على الأسفار**، المطبوع في ذيل كتاب «**الأسفار الأربعة**».

١٧٨. محمد باقر السبزواري، **كفاية الفقه** (المشتهر بـ «**كفاية الأحكام**») (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.ق.).

١٧٩. علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الكتب العملية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.ق.).

١٨٠. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.ق.).

١٨١. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **كتاب السنن (سنن أبي داود)**، تصحيح محمد عدنان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.).

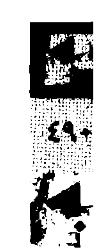
١٨٢. شمس الدين السرخسي، **المبسوط** (بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٦ هـ.ق.).

١٨٣. عبدالكريم سروش، **اخلاق خدايان** [**أخلاق الآلهة**] (طهران: مؤسسة طرح نور، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ هـ.ش.).

١٨٤. عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوي** [**سط التجربة النبوية**] (طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، ١٣٧٨ هـ.ش.).

١٨٥. عبد الكريم سروش، **اندر باب اجتهاد**، بجهود سعيد عدالت نژاد (طهران: مؤسسة طرح نور، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.ش.).

١٨٦. سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي** (دمشق: دارالفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.ق.).



١٨٧. حسام الدين حسين بن علي السغناقي الحنفي، **الوافي في أصول الفقه**، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني (دار القاهرة، ١٤٢٤ هـ.ق.).

١٨٩. سليمان بن أحمد بن الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ.ق.

١٩٠. عبد الرزراق أحمد السنهوري، **مصادر الحكم الشرعي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى)، الجزآن١ و٣.

١٩١. جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد المعتصم باللّه البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ.ق.).

١٩٢. جلال الدين السيوطي، **البهجة المرضية**، الطبعة الحجرية، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، بدون تاريخ.

١٩٣. جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (قم: منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.ق.).

١٩٤. جعفر الشاخوري البحراني، **آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله وحركية العقل الاجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية** (بيروت: دار الملاك، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.).

١٩٥. محمد بن إدريس الشافعي، **الأُم** (بيروت: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

١٩٦. هوشنگ شام بياتي، **حقوق جزاي عمومي [قانون الجزاء العام]**، (طهران: مؤسسة ژوبين، الطبعة العاشرة، ١٣٨٠ هـ.ش.).

١٩٧. السيد محمود الشاهرودي، **بايسته هاي فقه جزا [ضروريات فقه الجزاء]**، (طهران: مؤسسة ميزان، الطبعة الأولى، ١٢٧٨ هـ.ش.).

١٩٨. عبد المجيد شرفي، **عصري سازي انديشه ديني**، ترجمة محمد امجد (طهران: مؤسسة ناقد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.ش.).

١٩٩. محمد الشربيني، **مغني المحتاج**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٢٧٧ هـ.ق.



٢٠٠. محمد إسماعيل شعبان، **دراسات حول الإجماع والقياس** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.ق.).

٢٠١. السيد علي شفيعي، **الأعلمية في الحاكم الإسلامي وفي مرجع التقليد** (الناشر: مؤسسة خوزستان ١٤٢١ هـ.ق.).

٢٠٢. شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الفروق** (بيروت: دارالمعرفة، بدون تاريخ).

٢٠٣. محمود الشهابي، **أدوار فقه** (طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٧٥ هـ.ش.)، الجزء ٣.

٢٠٤. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، بدون تاريخ.

٢٠٥. محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق شعبان بن محمد اسماعيل، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.ق.

٢٠٦. ميرزا فتاح الشهيدي، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب** (قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٤٠٧ هـ.ق.).

٢٠٧. سيد مهدي الشهيدي، **تشكيل قراردادها وتعهدات [تشكيل العقود والمعاهدات]**، (طهران: مؤسسة مجد، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٢٠٨. الشيخ سيد سابق، **فقه السنة** (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ).

٢٠٩. الشيخ جعفر بن خضر (كاشف الغطاء)، **شرح القواعد**، مخطوط.

٢١٠. محمد صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة** (قم: مكتبة المصطفوي).

٢١١. إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.ق.).

٢١٢. حسين صابري، **فقه ومصالح عرفي** (قم: دفتر تبليغات حوزه علميه قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.ش.).

٢١٣. محمد صادقي طهراني، **نماز مسافر با وسايل امروزي**، بدون تاريخ.

٢١٤. لطف اللّه الصافي الگلپايگاني، **ولايت تكويني وولايت تشريعي** (قم: مؤسسة حضرت معصومه سلام اللّه عليها، ١٣٧٥ هـ.ش.).





٢١٥. لطف اللّه الصافي الگلپايگاني، **جامع الأحكام** (قم: مؤسسة حضرت معصومه سلام اللّه عليها، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ.ق.).

٢١٦. صالح الورداني، **ابن باز فقيه آل سعود** (القاهرة: مؤسسة الهدف للإعلام والنشر، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ م.).

٢١٧. السيد حسن الصدر، **تأسيس الشيعة** (مؤسسة الأعلمي، بدون تاريخ).

٢١٨. السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول** (الحلقات)، (بيروت: دارالكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ م.).

٢١٩. السيد محمد الباقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١١ هـ.ق.).

٢٢٠. السيد محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة**، تحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصيصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.ق.).

٢٢١. سيف اللّه صرامي، **احكام حكومتي ومصلحت**، (مركز تحقيقات استراتژيك مجمع تشخيص مصلحت نظام)، (طهران: مؤسسة عبير، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ.ش.).

٢٢٢. سيف اللّه صرامي، **منابع قانون‌گذاري در حكومت اسلامي [مصادر التقنين في الحكومة الإسلامية]**، الناشر: مؤسسة دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.ش.

٢٢٣. نعمت اللّه صفري، **نقش تقيه در استنباط [دور التقية في الاستنباط]**، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب قم (مؤسسة دفتر تبليغات اسلامي)، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.

٢٢٤. عبدالرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمان الأعاظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.ق.).

٢٢٥. السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ هـ.ق.).



٢٢٦. السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية والثالثة، ١٣٩٣ هـ.ق.).

٢٢٧. السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤ هـ.ق.).

٢٢٨. السيد محسن الطباطبائي الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.ق.

٢٢٩. السيد محمد كاظم الطباطبايي اليزدي، **العروة الوثقى**، طهران، المكتبة العلمية الاسلامية.

٢٣٠. أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، **الاحتجاج**، مع تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخرساني (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، طبع دوم، ١٤٠٣ هـ.ق.).

٢٣١. محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ضبط وتعليق محمود شاكر الحرستاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.).

٢٣٢. محمد بن جرير الطبري، **دلائل الإمامة**، المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٣٦٩ هـ.ق.

٢٣٣. فخرالدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق السيد أحمد الحسيني (طهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ هـ.ش.).

٢٣٤. رسول طلائيان، **فهرست مقالات فقهي** (قم: مؤسسة بوستان كتاب قم (مؤسسة دفتر تبليغات اسلامي)، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.).

٢٣٥. **طلوع** (فصلية)، مدرسه علميه امام خميني، قم، أعداد مختلفة.

٢٣٦. محمد بن الحسن الطوسي، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، تحقيق وتعليق سيد حسن الموسوي الخرسان (طهران: دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.ق.).

٢٣٧. محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن** (قم: مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.ق.).






٢٣٨. محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (طهران: مؤسسة صدوق، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٣٩. محمد بن الحسن الطوسي، **الخلاف**، تحقيق السيد علي الخراساني، السيد جواد الشهرستاني والشيخ محمد مهدي نجف (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤٢٥ هـ.ق.).

٢٤٠. محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى** (بيروت: دارالأندلس، بدون تاريخ).

٢٤١. محمد بن الحسن الطوسي، **الخلاف** (قم: دار الكتب العلمية (اسماعيليان)، بدون تاريخ).

٢٤٢. محمد بن الحسن الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، تصحيح وتعليق السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ.ق.

٢٤٣. محمد بن الحسن الطوسي، **عدة الأصول**، تحقيق محمد مهدي نجف (مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.ق.).

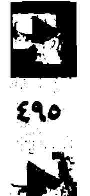
٢٤٤. نصير الدين محمد بن محمد الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات** (النجف الأشرف: مطبعة الحيدري، ١٢٧٧ هـ.ق.).

٢٤٥. نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق وتعليق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٤٦. محمد الصادقي الطهراني، **تبصرة الفقهاء**، الناشر: مؤسسة فرهنگ اسلامي، ١٤١٢ هـ.ق.

٢٤٧. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، مصحح ومنقح بإشراف مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٤٨. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام** (مكة المكرمة: دارالسلام، المكتبة المكية، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.ق.).



٢٤٩. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مطبعة العاصمة).

٢٥٠. يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (دار الحديث القاهرة، دار السودانية بالخرطوم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.).

٢٥١. محمد بن مكي العاملي (الشهيد الاول)، **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم (قم: مكتبة المفيد).

٢٥٢. محمد بن مكي العاملي (الشهيد الاول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية** (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٥٣. زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٦١ هـ.ش.).

٢٥٤. زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** (طهران: المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ).

٢٥٥. زين الدين بن علي العاملي (الشيهد الثاني)، **مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية (قم: الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.ق.).

٢٥٦. عبد الناصر موسى أبو البَصَل، **نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون** (الاردن، عمّان: دارالنفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.ق.).

٢٥٧. عبدالعزير بن باز، **خطر مشاركة المرأة الرجل في ميدان عمله** (كتيب)، (مكة: دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

٢٥٨. عبد اللّه بن محمد (فاضل توني)، **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي (مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٢ هـ.ق.، الطبعة الأولى).

٢٥٩. آقا ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول** (قم: كتاب فروشي كتبي نجفي، بدون تاريخ).

٢٦٠. عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، **نور الثقلين**، تصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المطبعة العلمية، قم.



٢٦١. ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري** (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

٢٦٢. أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية** (قم: مكتبة البصيرتي).

٢٦٣. السيد المرتضى علم الهدى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح وتعليق أبو القاسم گرجي (طهران: جامعة طهران، ١٣٤٦ هـ.ش.).

٢٦٤. السيد المرتضى علم الهدى، **رسائل المرتضى** (قم: مؤسسة دار القرآن الكريم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.ق.).

٢٦٥. نشوة العلواني، **الحيل الشرعية بين الحظر والإباحة** (دمشق: دار إقرأ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.ق.).

٢٦٦. طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة»، في: مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد **٢٨**، (قم: مطبعة ستاره، بدون تاريخ).

٢٦٧. أبو القاسم علي دوست، **فقه وعقل [الفقه والعقل]**، (طهران: مؤسسة فرهنگي دانش وانديشه هاي معاصر، الطبعة الأولى ، ١٣٨١ هـ.ش.).

٢٦٨. أبو القاسم علي دوست، **فقه وعرف [الفقه والعرف]**، (طهران: پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.ش.).

٢٦٩. حسن عميد، **فرهنگ عميد [معجم عميد]**، (طهران: مؤسسة أمير كبير، الطبعة الثالثة عشر ، ١٣٥٨ هـ.ش.).

٢٧٠. **غرر الحكم (كلمات الإمام علي (عليه السلام))**، ترجمة السيد حسين شيخ الاسلامي، (قم، مؤسسة انصاريان، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨ هـ.ش.).

٢٧١. الميرزا علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرات درس سيد أبوالقاسم الخوئي)، (قم: مؤسسة آل البيتعليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

٢٧٢. محمد بن محمد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل ومسالك التعليل**، تحقيق حمد عبيد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ.ق.).



٢٧٣. محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (قم: منشورات الرضي، ١٣٦٤ هـ.ش.).

٢٧٤. محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٧٥. محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٧٦. ابن طي الفقعاني، **الدر المنضود**، تحقيق محمد بركت (قم: مطبعة أمير، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

٢٧٧. **فقه** (كاوشي نو در فقه اسلامي)، فصلية، أعداد مختلفة، الناشر: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم.

٢٧٨. **الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه‌السلام** ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام (قم المشرفة: مؤسسة المؤتمر العالمي للإمام الرضا (عليه السلام)، مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.ق.).

٢٧٩. **فقه أهل البيت عليهم السلام** (فصلية باللغة الفارسية)، قم، أعداد مختلفة.

٢٨٠. **فقه أهل البيت عليهم‌السلام** (فصلية باللغة العربية)، قم، أعداد مختلفة.

٢٨١. **فقه وحقوق [الفقه والقانون] [أو الفقه والحقوق]** (فصلية)، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، طهران، أعداد مختلفة.

٢٨٢. **الفكر الإسلامي** (فصلية)، (مجمع الفكر الإسلامي، **العدد ٩**، محرم الحرام. ربيع الأوّل، ١٤١٦ هـ.ق.).

٢٨٣. خليل فوزي، **المصلحة العامة من منظور إسلامي** (رساله دكتوراه في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.ق.).

٢٨٤. محمد إسحاق الفياض، **محاضرات في أصول الفقه** (تقريرًا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، الناشر: مؤسسة الإمام موسى الصدر.

٢٨٥. محسن الفيض الكاشاني **الصافي (تفسير الصافي)**، تصحيح وتعليق حسين الأعلمي (طهران: مكتبة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.ق.).



٢٨٦. علي رضا فيض، **مقارنه وتطبيق در حقوق جزاي عمومي اسلام [دراسة مقارنة في قوانين العقوبات العامة في الإسلام]**، (طهران: مؤسسة وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ هـ.ش.).

٢٨٧. أحمد بن محمد الفيومي، **المصباح المنير** (قم: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.).

٢٨٨. **قاعدة لاضرر ولا ضرار** (تقريرًا لأبحاث السيد علي الحسيني السيستاني)، (قم: مكتب آية اللّه العظمى السيد السيستاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.).

٢٨٩. **قبسات** (فصلية)، گروه معرفت‌شناسي پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، أعداد مختلفة.

٢٩٠. محمد حسن القديري، **البيع** (تقريرًا لأبحاث السيد روح اللّه الموسوي الخميني)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قم: الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.ش.).

٢٩١. ناصر قربان نيا، **نقد وبررسي قانون مجازات اسلامي**(تحقيق) [**البحث في قانون العقوبات الإسلامي**]، مركز تحقيقات فقهي امام خميني قدس‌سره.

٢٩٢. ناصر قربان نيا، **عدالت حقوقي [العدالة القانونية]**، (طهران: مؤسسة نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي (موسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر)، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.).

٢٩٣. يوسف القرضاوي، **في فقه الأولويات** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٢٩٤. يوسف القرضاوي، كتاب: **كيف نتعامل مع السنة**، موقع الشيخ القرضاوي.

٢٩٥. محمد بن اليزيد القزويني، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥ هـ.ق.).

٢٩٦. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم** (بشرح الإمام النووي)، دارالفكر، بدون تاريخ.

٢٩٧. قطب مصطفى سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه** ((بيروت: دارالفكر المعاصر) (دمشق: دار الفكر المعاصر)، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.ق.).



٢٩٨. السيد منير السيد عدنان القطيفي، **الرافد في علم الأصول**، الحلقة الاولى (تقريرًا لأبحاث السيد علي السيستاني الأصولية)، (قم: مكتب آية الله العظمى السيستاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.).

٢٩٩. محمد رواس قلعة جي، **موسوعة فقه علي بن أبي طالب** (عليه السلام) (بيروت: دارالنفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٣٠٠. محمد قلعة جي، **معجم لغة الفقهاء** (دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.ق.).

٣٠١. الميرزا أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول** (الجزء ١) (طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٧٨ هـ.ق.).

٣٠٢. الميرزا أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول** (الجزء ٢)، بدون تاريخ.

٣٠٣. الميرزا أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول** (طهران: المكتبة الإسلامية ، ١٣٧٨ هـ.ق.) الجزء ١.

٣٠٤. محمد بن رضا المشهدي القمي، **كنز الدقائق وبحر الغرائب** ، تحقيق.

٣٠٥. علي بن محمد القمي، **جامع الوفاق والخلاف**، تحقيق حسين الحسني البيرجندي (قم: مطبعة پاسدار اسلام، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٣٠٦. عادل بن عبد القادر قوته، **العرف حجتيه وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة** (مكة المكرمة: المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

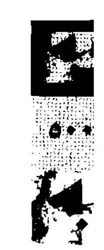
٣٠٧. علاء الدين القوشجي، **الشرح الجديد على التجريد**، بدون تاريخ.

٣٠٨. جلال الدين القياسي، عادل ساريخاني وقدرت‌الله خسروشاهي، **مطالعه‌ي تطبيقي حقوق وجزاي عمومي** (تحقيق) [**دراسة مقارنة في قانون العقوبات العامة**]، الجزء ٢، (اسلام وحقوق موضوعه).

٣٠٩. **قيادة المرأة للسيارة** (كتيب)، إعداد دار القاسم، الرياض.

٣١٠. فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، فيلسوفان انگليسي، ترجمة امير جلال الدين اعلم، الناشر: شركة علمي فرهنگي ، الجزء ٦.

٣١١. ناصر كاتوزيان، **مسئوليت مدني غصب واستبقاء** [**المسؤولية المدنية**]، (طهران: جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ هـ.ش.).



٣١٢. محمد بن مرتضى الكاشاني (الفيض الكاشاني)، **المحجة البيضاء**، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الثانية).

٣١٣. الشيخ علي كاشف الغطاء، **مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني** (النجف: مطبعة الاداب، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.ق.).

٣١٤. الشيخ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، تحقيق عباس تبريزيان، محمد رضا ذاكري وعبدالحليم الحي (قم: دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٣١٥. الشيخ جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، الطبعة الحجرية.

٣١٦. محمد حسن كاشف الغطاء، **تحرير المجلّة**، تحقيق الشيخ محمد الساعدي (طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٣١٧. محمد علي الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول** (تقريرًا لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني في الأصول)، (قم: مؤسسة الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.ق.).

٣١٨. **كتاب الله وأهل البيت في حديث الثقلين**، لجنة التحقيق في مسألة الإمامة، مدرسة الإمام باقر العلوم (عليه السلام) (قم: دليل ما، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

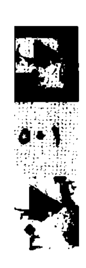
٣١٩. **كتاب نقد** (فصلية)، مؤسسة فرهنگي دانش وانديشه معاصر، أعداد مختلفة.

٣٢٠. محمد بن اسماعيل الكحلاني، **سبل السلام**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الرابعة، ١٢٧٩ هـ.ق.

٣٢١. محسن كديور، **دغدغه‌هاي حكومت ديني [هواجس الحكومة الدينية]**، (طهران: مؤسسة ني، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٣٢٢. أبوالفتح محمد بن علي الكراجكي، **كنز الفوائد** (قم: منشورات مكتبة المصطفوي، الطبعة الثانية، ١٣٦٩ هـ.ش.).

٣٢٣. علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، **جامع المقاصد في شرح القواعد** (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.ق.).



٢٢٤. علي الكريمي الجهرمي، **الدر المنضود في أحكام الحدود** (تقريرًا لأبحاث السيد محمد رضا الگلپايگاني الفقهية)، (قم: دارالقرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٢٢٥. علي اكبر كلانتر، **حكم ثانوي در تشريع اسلامي** (قم: دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، ١٢٧٨ هـ.ش.).

٢٢٦. محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي** (الأصول)، ترجمة وشرح حاج سيد جواد مصطفوي (طهران: مؤسسة علميه اسلاميه).

٢٢٧. محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي** (الفروع)، تصحيح وتعليق علي اكبر الغفاري (طهران: دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٩١ هـ.ق.).

٢٢٨. إسماعيل كوكسال، **تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.).

٢٢٩. **كيان** (شهرية)، أعداد مختلفة، الناشر: مؤسسة طهران.

٢٣٠. **كيهان انديشه** (نصف فصلية)، العدد ٤٨، (شركة كيهان، لشهري خرداد وتير لسنة ١٣٧٢ الفارسية).

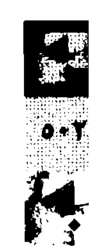
٢٣١. أبو القاسم گرجي، **تاريخ فقه وفقها [تاريخ الفقه والفقهاء]**، (طهران: مؤسسة سمت، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ هـ.ش.).

٢٣٢. السيد محمد رضا الگلپايگاني، **مجمع المسائل** (قم: مؤسسة هادي، بدون تاريخ).

٢٣٣. ايرج گلدوزيان، **بايسته هاي حقوق جزاي عمومي [ضروريات قانون الجزاء العام]**، (طهران: مؤسسة ميزان، الطبعة دهم، ١٣٨٤ هـ.ش.).

٢٣٤. ايرج گلدوزيان، **حقوق وجزاي عمومي ايران [قانون الجزاء العام الإيراني]**، الناشر: جامعة طهران، الطبعة الثامنة، ١٣٨٤ هـ.ش.

٢٣٥. گنجينه آراي فقهي و قضايي، معاونت آموزش قوه قضاييه، اداره تهيه وتدوين متون فقهي، **گوناگون [منوعات]** (أسبوعية)، دوره جديد، العدد ١١، ١٣٨٢/٢/٦ هـ.ش.



٣٣٦. إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (أبو إسحاق الشاطبي)، **الموافقات في أصول الشريعة**، تخريج الاحاديث: الشيخ عبدالله دَراز (بيروت: دارالكتب العلمية).

٣٣٧. محمد فاضل اللنكراني، **جامع المسائل** (قم: مطبوعات امير، الطبعة الخامسة، ١٣٧٧ هـ.ش.).

٣٣٨. محمد فاضل اللنكراني، **جامع المسائل** (قم: مطبوعات امير، الطبعة السادسة، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٣٣٩. محمد الفاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية** (قم: مطبعة مهر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.).

٣٤٠. محمد الفاضل اللنكراني، **نهاية التقرير** (تقريرًا لأبحاث آقا حسين الطباطبائي البروجردي)، (قم: الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.ش.).

٣٤١. محمد حسن المامقاني، **غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب** (قم: مجمع الذخائر الإسلامية، بدون تاريخ).

٣٤٢. محمد عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي في شرح الترمذي** (بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.ق.).

٣٤٣. علاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٤. محمد مجتهد شبستري، **نقدي بر قرائت رسمي از دين** [**نقد القراءة الرسمية للدين**] (طهران: مؤسسة طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٣٤٥. محمد مجتهد شبستري، **هرمنوتيك كتاب وسنّت** [**هرمنوطيقا الكتاب والسنة**] (طهران: مؤسسة طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ.ش.).

٣٤٦. محمد مجتهد شبستري، **ايمان وآزادي** [**الإيمان والحرية**]، (طهران: مؤسسة طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.ش.).

٣٤٧. مجلة **الشريعة والدراسات الإسلامية** (فصلية)، العدد ٤٦، (مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ.ق.).



٢٤٨. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، **موسوعة الفقه الإسلامي (موسوعة جمال عبد الناصر الفقهية)**، (القاهرة: ١٤١٠ هـ.ق.).

٢٤٩. محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٣ هـ.ق.).

٢٥٠. **مجمع الفقه الإسلامي** (مجلة)، (جدة: الدورة الخامسة، العدد رقم ٥، الجزء ٤، ١٤٠٩ هـ.ق.).

٢٥١. **مجموعه مصوبات** الجزء ٢ (**حل معضلات**)، دبيرخانه مجمع تشخيص مصلحت نظام (تهيه وتدوين)، (طهران: اداره كل ارتباطات دبيرخانه مجمع، الطبعة الأولى، ١٢٣٨٢ هـ.ش.).

٢٥٢. **مجموعه مصوبات** الجزء ٣ (**سياست‌ها كلي**)، دبيرخانه مجمع تشخيص مصلحت نظام (تهيه و تدوين)، (طهران: اداره كل ارتباطات دبيرخانه مجمع، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٢٥٣. **مجموعة فتاوي ابن الجنيد** (إعداد علي‌پناه الاشتهاردي)، (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.ق.).

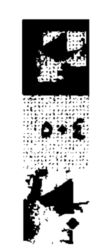
٢٥٤. أحمد بن محمد المحقق الأردبيلي، **زبدة البيان في براهين أحكام القرآن**، إعداد رضا الاستادي وعلي اكبر زماني‌نژاد، (قم: مؤسسة مؤمنين، الطبعة الثانية، ١٣٧٨ هـ.ش.).

٢٥٥. محمد إسماعيل محلاتي غروي، **اللئالي المربوطة في جواب المشروطة** (المطبوع ضمن كتاب **رسائل مشروطيت**، إعداد حسين زرگري‌نژاد).

٢٥٦. محمد بن العثيمين، **الطهارة، المريض وصلاته** (كتيب)، مجمع الرياض الطبّي، وزارة الصحة.

٢٥٧. محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **كمال الدين وتمام النعمة** (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٥ هـ.ق.)

٢٥٨. محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **علل الشرايع** (قم: مكتبة الداوري، بدون تاريخ).



٢٥٩. محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، دارالكتب الإسلامية، طهران، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، قم، الطبعة الخامسة، ١٢٩٥ هـ.ق.

٢٦٠. محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **المقنع** (قم: مؤسسة الإمام الهادي، ١٤١٥ هـ.ق.).

٢٦١. محمد بن محمد بن نعمان (الشيخ المفيد)، **تصحيح الاعتقاد**، تحقيق حسين درگاهي (بيروت، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.ق.).

٢٦٢. محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **المسائل الصاغانية** (مطبعة مهر، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.ق.).

٢٦٣. محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **المقنعة** (قم: مؤسسة الإسلامي، ١٤١٠ هـ.ق.).

٢٦٤. محمد بن محمد بن النعمان (شيخ مفيد)، **رسالة في أصول الفقه**، المطبوع ضمن كتاب **كنز الفوائد**، لمحمد بن علي الكراجكي (قم: مكتبة المصطفوي، الطبعة الثانية، ١٣٦٩ هـ.ش.).

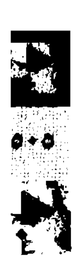
٢٦٥. محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.)

٢٦٦. محمد المهدي (العلامة بحر العلوم)، **رجال السيد بحر العلوم** (الفوائد الرجالية)، تحقيق وتعليق محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، (طهران: مكتبة الصادق، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ هـ.ش.).

٢٦٧. أبو الحسن محمدي، **مباني استنباط حقوق اسلامي [مباني استنباط القانون الإسلامي]**، (طهران: جامعة طهران ، الطبعة التاسعة ، ١٣٧٥ هـ.ش.).

٢٦٩. **مذاكرات وآراي هيأت عمومي ديوان عالي كشور سال ١٣٧٥** هـ.ش.؛ دفتر مطالعات وتحقيقات ديوان عالي كشور، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.

٢٧٠. أبو الحسن مرندي، **دلائل براهين القرآن**، المطبوع ضمن كتاب **رسائل مشروطيت**، إعداد حسين زرگري نژاد.



٣٧١. علي اصغر مرواريد (إعداد)، سلسلة **الينابيع الفقهية** (بيروت: مؤسسة فقه الشيعة والدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.ق.).

٣٧٢. علي بن حسين المسعودي، **مروج الذهب** (بيروت: دارالمعرفة، بدون تاريخ).

٣٧٣. الميرزا أبو الحسن المشكيني، **حاشية الكفاية** (طهران: كتابفروشي اسلامي، بدون تاريخ).

٣٧٤. **مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي)**، (إيران، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.). الجزء ٤٨.

٣٧٥. حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (طهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.).

٣٧٦. السيد محمد كاظم المصطفوي، **القواعد** (مائة قاعدة فقهية معنًى ومدركًا وموردًا) (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢١ هـ.ق.).

٣٧٧. مرتضى المطهري، **اسلام ونيازهاي زمان، [الإسلام ومقتضيات الزمان] [وفي ترجمة أخرى: الإسلام واحتياجات العصر]**، (طهران: انشارات صدري، الطبعة٢١، شهر خرداد لسنة ١٣٨٢ هـ.ش.)، الجزء ١.

٣٧٨. مرتضى المطهري، **شرح مبسوط منظومه** (طهران: مؤسسة حكمت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ.ق.)، الجزء ٢.

٣٧٩. مرتضى المطهري، **شرح مبسوط منظومه** (طهران: مؤسسة حكمت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.ق.)، الجزء ١.

٣٨٠. مرتضى المطهري، **مجموعه آثار**، الناشر: مؤسسة صدرا، الطبعة الخامسة، ١٣٧٥ هـ.ش.

٣٨١. مرتضى المطهري، **بيست گفتار [عشرين مقالة]**، (قم: مؤسسة الاسلامي، بدون تاريخ).

٣٨٢. مرتضى المطهري، **انسان كامل** (قم: مؤسسة الاسلامي، ١٣٦٢ هـ.ش.).

٣٨٣. محمد رضا المظفر، **المنطق** (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٣٨٨ هـ.ق.).

٣٨٤. محمد رضا المظفر، **أصول الفقه** (طهران: مؤسسة المعارف الاسلامية).



٣٨٥. محمد علي صالح المعلم، **أصول علم الرجال** (تقريرًا لأبحاث الشيخ مسلم الداوري الرجالية)، (قم: المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.ق.).

٣٨٦. معلوف لويس، **المنجد** (بيروت: الطبعة الحادية والعشرون، ١٩٧٣ م.).

٣٨٧. محمد جواد مغنية، **فقه الامام جعفر الصادق** (عليه السلام) (قم: مؤسسة انصاريان، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ هـ.ش.)، الجزء ٦.

٣٨٨. **مفيد** (نصف فصلية)، العدد **٤٦**، دانشگاه مفيد قم، لشهري بهمن واسفند لسنة ١٣٨٣ هـ.ش.

٣٨٩. **مقاصد الشريعة**، مجموعة مقابلات مع: (محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل‌الله، طه جابر العلواني، محمد حسن الأمين، حسن الترابي، أحمد الريسوني، عبد الهادي الفضلي، جمال الدين عطية)، إعداد عبد الجبار الرفاعي ((بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر)، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.ق.).

٣٩٠. ناصر مكارم الشيرازي، **استفتائات جديد**، تهيه وتنظيم أبو القاسم عليان نژادي (قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٣٨٠ هـ.ش.) الجزء ١.

٣٩١. ناصر مكارم الشيرازي، **استفتائات جديد**، تهيه وتنظيم أبو القاسم عليان نژادي (قم: مدرسة الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش. الجزء ٢.

٣٩٢. ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية** (طهران: كتابخانه صدر ، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٣٩٣. ناصر مكارم الشيرازي، **بحوث فقهية هامة** (قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٣٩٤. الشيخ حسين محمد الملّاح، **الفتوى (نشأتها وتطوّرها ـ أصولها وتطبيقاتها)** (بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.ق.).

٣٩٥. الملا عبد الله اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق** (طهران: المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ).



٣٩٦. مصطفى ملكيان، **راهي به رهايي [طريق إلى الحرية]** (طهران: مؤسسة نگاه معاصر، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.ش.).

٣٩٧. محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح جامع الصغير** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.).

٣٩٨. حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه** (قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.ق.).

٣٩٩. حسين علي المنتظري، **كتاب الزكاة** (طهران: مؤسسة تفكر، الطبعة الأولى، رجب ١٤١٣ هـ.ق.).

٤٠٠. حسين علي المنتظري، **حكومت مردمي وقانون اساسي [الحكومة الشعبية والدستور]** (المطبوع ضمن كتاب ديدگاهها).

٤٠١. حسين علي المنتظري، **البدر الزاهر، في صلاة الجمعة والمسافر** (تقريرًا لأبحاث الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائي)، (قم: دفتر تبليغات حوزه علميه، الطبعة الثانية، صيف ١٣٦٢ هـ.ش.).

٤٠٢. حسين علي المنتظري، **ديدگاهها [رؤى]** الطبعة الثانية، خريف ١٣٨١ هـ.ش.).

٤٠٣. عيسى المنون، **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى ١٣٤٥ هـ.ق.

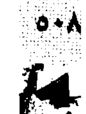
٤٠٤. شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي الاسيوطي، **جواهر العقود**، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٤٠٥. السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، **فقه الديات** (قم: مكتبة أميرالمؤمنين (دار العلم مفيد)، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.).

٤٠٦. السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **النص والاجتهاد**، تقديم السيد محمد صادق الصدر، (بيروت: موسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الرابعة، ١٣٨٦ هـ.ق.).

٤٠٧. السيد مصطفى الموسوي الخميني، **ثلاث رسائل** (ولاية الفقيه)، (قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.ش.).





٤٠٨. السيد مصطفى الموسوي الخميني، **تحريرات في الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ هـ.ق.

٤٠٩. السيد مصطفى الموسوي الخميني، **تحريرات في الفقه** (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى ، ١٣٧٦ هـ.ش.)، الجزء ٤ (كتاب الخيارات).

٤١٠. السيد روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل** (مؤسسة اسماعيليان، ١٣٨٥ هـ.ق.).

٤١١. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، تعليق مجتبى الطهراني (قم: مطبعة مهر، ١٣٨١ هـ.ق.).

٤١٢. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **مناسك حج** (**المحشى**)، (الناشر: مؤسسة مشعر، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠ هـ.ش.).

٤١٣. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ، الطبعة التاسعة، ١٣٧٣ هـ.ش.

٤١٤. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **كتاب البيع**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى ، ١٣٧٩ هـ.ش.

٤١٥. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **صحيفه امام** ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.ش.

٤١٦. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، صحيفه **نور** (وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي وسازمان مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي).

٤١٧. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة** (قم: مؤسسة مطبوعاتي دارالعلم، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

٤١٨. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **الاجتهاد والتقليد**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧ هـ.ق.

٤١٩. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **كتاب البيع** (قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان).

٤٢٠. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية** (قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخمين، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ هـ.ش.).



٤٢١. السيد روح اللّه الموسوي الخميني، **استفتائات** (قم: مؤسسة الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ هـ.ش.).

٤٢٢. سيد روح اللّه موسوي خميني، **ولايت فقيه** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ، الطبعة الحادية عشر، ، ١٣٨١ هـ.ش.).

٤٢٣. ا السيد أبو القاسم لموسوي الخوئي، **مباني تكملة المنهاج** (الجزء ١)، (النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ١٩٧٥ م.).

٤٢٤. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **مباني تكملة المنهاج** (قم: مطبعة العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٩٦ هـ.ق.).

٤٢٥. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **منهاج الصالحين** (قم: مؤسسة مدينة العلم، الطبعةبيست ودوم، ١٤١٠ هـ.ق.).

٤٢٦. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **صراط النجاة** (القسم الثاني)، مع تعليقات وإلحاقات الميرزا جواد التبريزي (إيران: مؤسسة برگزيده، ، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.).

٤٢٧. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **صراط النجاة** (القسم الاوّل)، مع تعليقات وإلحاقات الميرزا جواد التبريزي (إيران: مؤسسة برگزيده، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.ق.).

٤٢٨. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرًا لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، (قم: كتابفروشي مصطفوي، بدون تاريخ).

٤٢٩. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرًا لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، (مطبعة العرفان، ....، ١٣٥٢ هـ.ق.)

٤٣٠. مهدي مهريزي، **فقه پژوهي [البحث الفقهي]**، **دفتر دوم**، (طهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.ش.).

٤٣١. أحمد مير خليلي، **فقه وقياس [الفقه والقياس]**، (طهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٤٣٢. الميرزا جواد التبريزي، **الفتاوى الجديدة** (قم: دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق).



٤٣٣. محمد الطاهر الميساوي، **مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية**، المطبوع ضمن كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** لمحمد الطاهر بن عاشور.

٤٣٤. الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الامة وتنزيه الملة**، تقديم وحواشي السيد محمود الطالقاني.

٤٣٥. ناصر مكارم شيرازي و همكاران، **پيام قرآن [رسالة القرآن]** (قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ١٣٧٤ هـ.ش.). الجزء ١.

٤٣٦. ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، **تفسير نمونه** (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٢٢، ١٣٦٧ هـ.ش.).

٤٣٧. الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، تصحيح الشيخ محمود الآخوندي (طهران: دار الكتب الاسلامية، الطبعة السابعة، ١٣٩٢ هـ.ق.).

٤٣٨. موسى بن محمد النجفي الخونساري، **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقريرًا لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، (قم: مؤسسة الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

٤٣٩. أحمد بن محمد مهدي النراقي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام (مشهد: الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.).

٤٤٠. أحمد النراقي، **عوائد الأيام** (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.).

٤٤١. محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تحقيق وتعليق السيد محمد الكلانتر، (قم: مكتبة الداوري، النجف الأشرف: افست عن نسخة مطبعة النجف، ١٣٨٣ هـ.ق.).

٤٤٢. **نقد ونظر** (فصلية)، (قم: دفتر تبليغات اسلامي، أعداد مختلفة).

٤٤٣. **نقش زمان ومكان در اجتهاد** (الجزء ٢ = فقيهان وزمان ومكان) **[الاجتهاد والزمان والمكان]**، كميته علمي كنگره بررسي مباني فقهي حضرت امام خميني (قده)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ١٣٧٤ هـ.ش.

٤٤٤. رضا نوربها، **زمينه حقوق جزاي عمومي [مجال قانون الجزاء العام]**، (طهران: گنج دانش، الطبعة الثانية عشر، ١٣٨٤ هـ.ش.).





٤٤٥. الميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل** (طهران: المكتبة الإسلامية ومؤسسة اسماعيليان، ١٣٨٢ هـ.ق.).

٤٤٦. الميرزا حسين النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام (قم: الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ.ق.).

٤٤٧. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (المطبوعة في ذيل **صحيح مسلم**)، دارالفكر، بدون تاريخ.

٤٤٨. محيى الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع**، دار الفكر، بدون تاريخ.

٤٤٩. محيى الدين يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين**، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معرض (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

٤٥٠. محمد صالح وليدي، **بايسته‌هاي حقوق جزاي عمومي [ضروريات قانون الجزاء العام]**، (طهران: مؤسسة خورشيد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ.ش.).

٤٥١. د. سعد الدين مسعد الهلالي، **المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي**، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.

٤٥٢. آقارضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، مكتبة الداوري، بدون تاريخ (طهارت).

٤٥٣. آقا رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، مطبعة الحيدري، ١٣٧٤ هـ.ق. (صلات).

٤٥٤. **هم ميهن** (جريدة)، دوره جديد، العدد **٢٩**، ٢٧/ ٣/ ١٣٨٦ هـ.ق.

٤٥٥. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، **الموسوعة الفقهية**.

٤٥٦. محمد سعد بن أحمد مسعود اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية** (الرياض: دارالهجرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.).

الفقه والمصلحة

كيف يمكن ترسيم المصلحة وتظهيرها وفقًا لقاعدة تبعية التشريع للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلَّق، وما هو الدور الذي يقوم به الاجتهاد في فهم هذه القاعدة ومدياتها وتطبيقاتها، وكيف يمكن تطبيق هذه القاعدة عند تطور الزمان والمكان وفقدان النص؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد يمكن للفقيه أن يتوسع في الأخذ بهذه القاعدة وتطبيقها في حركة استنباط المقولات الشرعية مع ما يطرحه العصر من مستجدات؟ وهل يمكن أن يصير فهم المصلحة نسبيًا فيختلف تطبيقها بسبب اختلاف الفهم؟ وهذا يعني الحاجة إلى التأسيس للقاعدة وبحث مكانة المصلحة في الكشف عن الحكم الشرعي، ثم موقع المصلحة في المذاهب الفقهية مقارنةً مع الإمامية. ثم ما علاقة ذلك بمقاصد الشريعة؟ وهل يمكن اعتبار المصلحة من المقاصد وعلى ضوئها يتم استنباط الأحكام، ثم ما مدى شرعية ذلك؟ ومن ناحية أخرى كيف نكتشف المصلحة؟ وما هي اللوازم المترتبة عليها؟

هذه وأسئلة كثيرة غيرها في السياق نفسه تطرح على الباحث نفسها، ونجد من الضروري الخوض في معالجتها في سبيل تقديم رؤية متكاملة حول موضوع المصلحة ومدخليتها في تحديد المفاهيم والمباني الفقهية والاجتهادية. وفي هذا السياق يقع كتابنا المقدَّم له **الفقه والمصلحة**، لمؤلفه آية الله أبو القاسم علي دوست، حيث يطرح الموضوع ويعالجه بما فيه من غنًى وغزارة وهو جهد متقدّم في حركة التنظير لهذه الرؤية.


ISBN 978-614-440-067-8

